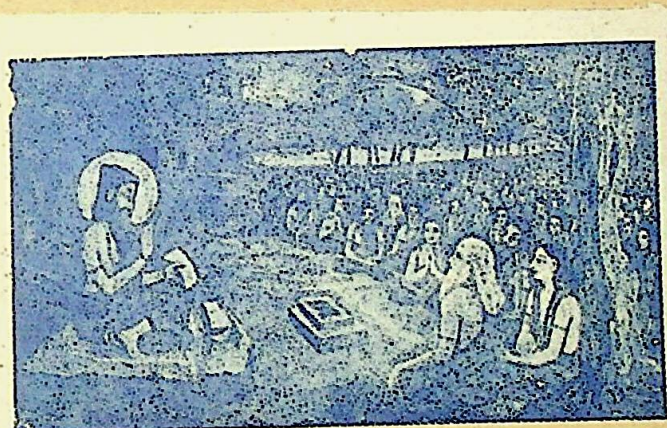
ॐ

पौराणिक तथा वैदिक अध्ययन एवं अनुसन्धान संस्थान

नैमिषारण्य – सीतापुर

नैमिषीयम्

म० म० गोपीनाथकविराजजन्मशताब्दीविशेषाङ्कः

नैमिषीयम्

पौराणिक–वैदिकाध्ययनानुसन्धानसंस्थानस्यार्द्धवार्षिकी पत्रिका

●

महामहोपाध्याय–पद्मविभूषण-
गोपीनाथकविराजजन्मशताब्दीविशेषाङ्कः

●

सम्पादकः

श्रीमहाप्रभुलालगोस्वामी

●

नवमो वर्षः प्रथमा संख्या श्रावणी पूर्णिमा, संवत् २०४५

सम्पादकमण्डलम्

डॉ० गौरीनाथशास्त्री, मुख्यसम्पादकः

पं० करुणापतित्रिपाठी

डॉ० महाप्रभुलालगोस्वामी

डॉ० जगदीशप्रसादशुक्लः

डॉ० हरिश्चन्द्रमणित्रिपाठी, संयोजकः

प्रास्ताविकम्

हंहो ! सुरभारत्यै स्पृहयालवः ! लव. प्रदेयोऽस्योपकर्णिकतायै । भारतीयसंस्कृतेः संस्कृतस्य संरक्षणार्थं गोलोकाद् गोविन्दस्येव दिव्यसाकेतलोकाद् रामस्येव कैलासाद् मदनारेः शिवस्येवावतीर्णस्य मनीषिणः कविराजस्य दिव्यं चरित्रं स्मारं स्मारं दिवसान् अद्यापि वयं यापयामः । अध्यात्मधरायां लोकातीतस्वरूपा इमे । आचारप्रधानमेवैतेषां ज्ञाननिकुञ्जमूलमिति ज्ञानानुगुणक्रियाया निर्वाहकलोकोत्तरपरिचयो लभ्यते । तान्त्रिकवृत्तिसम्पत्त्यर्थं साधनाया अक्षुण्णोऽखण्डप्रवाह एव दृश्यते । भारतीयज्ञानस्य विविधालोकप्रदातॄणामेषां नादविन्द्वात्मकमेवाथशब्दमारभ्य जीवनस्येतिपर्यन्तमैतिह्यम् । नवनवोन्मेषात्मिकया प्रतिभया विश्वसाहित्यस्यानावरणमेवैतेषां कृत्यम् । कस्यापि साहित्यस्य समीक्षायां महामनीषिणो दिव्याचारनिष्णातस्य महामहोपाध्यायकविराजस्य स्मरणं नूनमेव स्मृतिपथं समापतति । न सा विद्या, न तच्छास्त्रं यत्रास्याभिनवं किमपि अवदानं न भवेत् ।

एतस्य महनीयकीर्तेर्महानुभावस्य सप्ताशीत्युत्तराष्टादशशततमवर्षीयसितम्बरमासस्य सप्तमदिवसे पृथिव्यामाविर्भावो भवति । चतुरधिकैकोनविंशतिवर्षात्पूर्वमेव ज्ञानधाराप्रवाहप्रथमकणिका चित्तद्रुत्यात्मककवितारूपा नवपर्यायाख्यपत्रिकायां जायते, एष ज्ञानगङ्गाप्रवाहः षट्सप्तत्युत्तरैकोनविंशतिशततमवर्षपर्यन्तं बहुशाखाप्रशाखाप्रभेदभिन्नः प्रवहति ।

स्वात्मायतनविश्रान्तया विश्वोन्मीलनशक्तिसम्पन्नया नवनवोन्मेषशालिन्या शिवात्मिकया स्वप्रतिभया विश्वसाहित्यं सत्यं शिवं सुन्दरं सम्पादयाञ्चक्रुः ।

इमे महानुभावाः सर्वेषां विषयाणां न केवलमालोचनामकार्षुरपि तु दुर्लभमातृकाणां प्रकाशनेन विशिष्टविषयाध्ययनाध्यापनाय च प्रवृत्तिं सम्पादयामासुः । सरस्वतीभवनस्य न्यायादिदर्शनानां दुर्लभव्याख्यानप्रकाशनानन्तरमपि सन्तुष्टिमलभमानाः गुप्तानां तन्त्रसाहित्यग्रन्थानां प्रकाशने तदर्थस्य विज्ञापने च सन्नद्धाः सञ्जाताः । केवलं ग्रन्थप्रकाशनेनैव कृतकृत्यतामभजमानाः प्रायोगिकक्रियाचरणेऽपि तत्पराः समभवन् इति वक्तुं शक्यते यद् अभिनवगुप्तस्येव गुप्तं लुप्तञ्च तन्त्रशास्त्रं दृष्टिपथमानयामासुरभिनवकलेवरं श्रीकविराजमहाभागाः ।

तान्त्रिकसिद्धान्तावलोकनेनैतत् स्फुटं प्रतिभासते यद् जगतः शरीरस्य च तुच्छत्वमविद्याविजृम्भितमिति न हेयत्वमपि तु अन्तःस्थविषयाणां प्रातिभप्रकाशनेन शिवस्य विष्णोः महाशक्तेः प्रातिभशक्तिप्रकाशरूपत्वमिति अनभिव्यक्तचैतन्यमपि साधनया शिवात्मकचेतनत्वमनश्वरत्वञ्च सम्भाव्यते सदाभासरूपत्वादिति । सांख्यसिद्धान्ते प्रकृतिपुरुषयोर्नैकरूपत्वं न वा प्रकृतेश्चेतनत्वमिति द्वैतमेव किन्तु पूर्वाचार्यतन्त्रदृष्टिमवलम्ब्य विवेचनायां प्रकृतिस्तद्विकारोऽपि चेतनया उन्मीलनशक्त्यैव विश्वोन्मीलनात्स्वात्मायतनविश्रान्तत्वादिति सर्वथा विलक्षण एवैषः शैवशाक्तवैष्णव-तन्त्रराद्धान्तः ।

प्रतिभात्मिकया शक्त्या विश्वस्योन्मीलनं भवतु संवित्सन्धिन्याह्लादात्मिकया वा विश्वस्योन्मीलनं भवतु इति प्रतिभा नैव जडा, त्रिगुणात्मिका, प्रकृतिस्वरूपा वाऽपि तु चेतनैव चरमभूमिर्विश्वस्य मूलं कारणम् ।

कविराजमहाशयानां दृष्ट्या विश्वस्य कल्याणकामनया एव भारतीयसिद्धान्त-प्रवाहोऽनन्ताभिः शाखोपशाखाभिः वैदिकैस्तान्त्रिकैश्चोन्मीलितः । अतः भगवद्गीतोप-क्रमेऽन्धस्य धृतराष्ट्रस्य जिज्ञासा विश्वाज्ञानान्धकारोत्तरणायैव समभवत् । मामका इति विश्वास एव संसारसर्वस्वनाशभूमिरिति पाण्डवत्वमेव विश्वविजयभूमिः पाण्डुकर्मकर्तारो विश्वविजयिनो भवन्ति न तु अहंममाभिमानसहिताः अज्ञानान्धाः जना इति ज्ञानप्रकाशमादायैव विश्वसञ्चरणं कल्याणपरम्परासाधनं सर्वमेव जगत् सर्वत्र परिव्याप्तसार्वभौमपुरुषस्याङ्गमिति कुत्रापि हेयता न सम्भाव्यते, सर्वत्र प्रसृत-सच्चिदानन्ददृष्टिमादाय जगति यदि तिष्ठेत्, तदाराध्यदेवस्यैव विराजः पुरुषस्य वनवृक्षमनुष्यादयः तद्वर्णविभक्ता अनभिव्यक्तचैतन्यात्मिका विभूतय इति सकल-वस्तुकल्याणभावनया सत्यं शिवं सुन्दरं जगदिति प्रतिभाति ।

एतस्य नैमिषीयस्य एष विशेषोन्मेषः दिव्याय महामनीषिणे कविराजमहोदयाय, शब्दश्रद्धास्फोटप्रसूनाञ्जलिनीराजनभावनैव प्रेरणभूमिः । अनुसन्धासंस्थानसदस्यानां विद्योन्नयनप्रयासस्य मूर्तरूपो विशेषाङ्क इति विद्याध्ययनतत्पराणां कृतेऽपूर्वं साहाय्यं विदध्यादिति कविराजमहोदयानां पदयुगे समर्पितोऽयं पदकुसुमाञ्जलिः विद्याविनय-सम्पन्नानामामोदाय भवेदिति ।

अस्य पौराणिकवैदिकाध्ययनानुसन्धानविद्यापीठप्रकाशितेऽस्मिन् नैमिषीय-विशेषाङ्के सहयोगसम्पादनतत्पराणां विदुषां कृतज्ञतां बिभ्रति सदस्यवर्गाः सादर-सप्रश्रयं निवेदयन्ति च नैमिषीयपत्रिकायां विशिष्टप्रबन्धादिप्रदानेन साहाय्य-प्रदानार्थमिति ।

संस्कृत–खण्डः

विषयानुक्रमणिका

संस्कृतखण्डम्

म० म० श्रीगोपीनाथकविराज

जन्म : ७-९-१८८७ तिरोधानम् : १२ ६-१९७६

श्रीगोपीनाथकविराजमहोदयानां जीवनवृत्तम्

७-९-१८८७	बाङ्ग्लादेशस्य ढाकामण्डले धामराईनामनि ग्रामे जन्म । पिता—वैकुण्ठनाथः, माता—सुखदासुन्दरी ।
१८९३-९७	प्राथमिकी शिक्षा ।
१८९६	उपनयनसंस्कारः ।
१९००	विवाहः सौ० कुसुमकामिनीदेव्या ।
१९०२	ढाकानगरे शिक्षा ।
१९०५	ढाकानगरस्य जुबिलीविद्यालयतः इन्ट्रेन्सपरीक्षा प्रथमया श्रेण्या ।
१९०६-१०	जयपुरस्थमहाराजकालेजतः प्रथमश्रेण्या बी० ए० परीक्षा ।
१९१०	काश्यां क्वीन्सकालेजस्य प्राचार्यआर्थरवेनिससाक्षात्कारः ।
१९१३	एम० ए० परीक्षायां प्रथमश्रेण्यां प्रथमस्थानमधिकृतं प्रयागविश्वविद्यालयतः ।
१९१४	सरस्वतीभवने ग्रन्थपालपदे नियुक्तिः ।
१९१७-१८	स्वामिश्रीविशुद्धानन्दानां दर्शनानि, दीक्षा च ।
१९२४	काशिकेयस्य क्वीन्सकालेजस्य प्राचार्यपदे नियुक्तिः ।
१९२८	मातुः श्रीआनन्दमय्याः साक्षात्कारः ।
१९३७	प्राचार्यपदतः सेवानिवृत्तिः (स्वेच्छयैव)
१९५०	जितेन्द्रनाम्न एकमात्रपुत्रस्य मृत्युः ।
१९६४	सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालये योगतन्त्रविभागस्याध्यक्षत्वम् ।
१९६९	पत्न्या मृत्युः ।
१२-६-१९७६	शिवसायुज्यम् (काश्यामेवानन्दमय्याश्रमे) ।

कविराजमहोदयानां सत्काराः

१९३४	महामहोपाध्यायसम्मानः।
१९४७	प्रयागविश्वविद्यालयस्य सम्मानितो डी० लिट्० उपाधिः।
१९५६	काशीहिन्दूविश्वविद्यालयस्य डी० लिट्० उपाधिः।
१९६०	स्वतन्त्रतापर्वणि राष्ट्रपतिपुरस्कारः।
१९६४	पद्मविभूषणालङ्कारः, वर्धमानविश्वविद्यालयस्य फैलोसिप, कलिकातास्थएसियाटिकसोसायटीसदस्यता।
१९६५	कलिकाताविश्वविद्यालयस्य सम्मानितो डी० लिट्० उपाधिः, प्रयागसाहित्यसम्मेलनस्य 'साहित्यवाचस्पतिः'।
१९६६	कलिकातासंस्कृतमहाविद्यालयस्य 'सर्वतन्त्रसार्वभौम' इत्युपाधिः।
१९६९	मुम्बई-एसियाटिकसोसायटी-सदस्यता, कलिकाताविश्वविद्यालयस्य 'सुवर्णपदकम्'।
१९७१	साहित्याकादमीसाहित्यपुरस्कारः।
१९७३	दिल्लीविश्वविद्यालयस्य सम्मानितो डी० लिट्०, मदनमोहनमालवीय-शिक्षासंस्थानस्य 'ब्रह्मर्षि' पदम्।
१९७५	नवनालन्दामहाविहारस्य सम्मानितो 'विद्यावारिधिः', उत्तरप्रदेश-शासनस्य साहित्यपुरस्कारः, विश्वभारतीविश्वविद्यालयस्य 'देशिकोत्तमः'।
१९७६	सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य सम्मानितः 'विद्यावाचस्पतिः'।

महामहोपाध्यायश्रीगोपीनाथकविराजनवार्णवः

पपीः पायादपायात्

१

ब्रह्मानन्दसुधाप्रसिक्तमनसो बोधैकधाराधरा
योगाग्नौ हुतकल्मषाद्भुतगुणा वाणी परोल्लासिता ।
कारुण्याब्धितरङ्गपूतहृदया याथार्थ्यभावम्भरा
गोपीनाथयतीन्द्रतीक्ष्णमतयः स्तुत्याः सदा भारतैः ॥

२

आसक्ता न कदापि कोमलधियः संसारसारार्णवे
दिव्यालोककलैकदीप्तधिषणाः प्रज्ञार्णवे मज्जिताः ।
शिष्याज्ञानकुलाब्धिनाशनिरता नासारधारापरा
गोपीनाथकवीन्द्रतन्त्रनिपुणा वन्द्या बुधैर्बोधदाः ॥

३

स्रष्टुः सृष्टिकलावलोकनदिशा दाक्षिण्यदीक्षान्विता
संख्यागारबुधैकचिन्तनशिला नाभावमञ्जाञ्चिता ।
शास्त्राम्भोधिविलासपाटवभयानाक्रान्तदेहामरा
गोपीनाथबुधेन्द्रबोधकुशलाः स्मार्या पुरारेः पुरे ॥

४

सर्वा कर्मकलापकल्पकलना लोकैकशोकापहा
चेतश्चिन्तनचारुमञ्जरचना चेतोहरा चेतना ।
योगाङ्गाविकलक्रियाकुशलतासंसाधिका साधना
येषां योगभृतां महेशमनसां नम्याः कथं ते न नः ॥

५

श्रीशैवागमधाममान्यमहसां विद्यावतां भास्वतां
तर्काम्भोधितरङ्गनिर्मलधियां कैलासगानां सताम् ।

दिव्याद्वैतपयोधिसक्तसुधियां मुक्तात्मनां श्रीमतां
वैदुष्यामरदीप्तिशासनजुषां सुस्वागतं कुर्महे ॥

६

प्रज्ञानाग्निविदग्धमानसहृतामध्यात्मधामाधृतां
विद्यादानव्रतामनन्तविदुषां मानप्रदानां भुवः।
स्नेहाखण्डकलावतां कृतिमतां कल्पद्रुमाणां भृशं
श्रौतस्मार्तदिशामनन्तयशसां सुस्वागतं कुर्महे ॥

७

वैराग्याग्रहविग्रहाः सुकृतिनो विद्यावपुष्का बुधाः
शिष्यानुग्रहकारका मतिमतामग्रेसरा मानिनः।
शैवाद्वैतरसाः प्रपञ्चविरसा लीनाः परे ब्रह्मणि
गोपीनाथमहर्षयः सुरगिरो भक्ता न पूज्याः कथम् ॥

८

गङ्गाज्ञप्तितरङ्गभङ्गमहितान् कामारिरक्ताग्रगान्
धैर्यस्थैर्यगुणाग्रगद्युतिधृतो धाम्नां धराधारकान् ।
शैवाद्वैतदृढान् सनातनपथान् लोकाभिरामारमान्
गोपीनाथमहात्मनो विजयिनो नम्यान्नुमो भारतान् ॥

९

मातानन्दमयी यदीयरचनां प्रेम्णाकृतानन्ददा
साहाय्यं बहुधा विधाय कृतिनी सम्वर्धने तत्परा ।
तत्पादे पतिता यतीन्द्रमतयो यस्याः कृपातो भुवो
गोपीनाथमहात्मनः सहृदया जातास्ततस्तां नुमः ॥

१०

भवार्णवो ज्ञप्तिकरो नितान्तं श्रीरामपाण्डेयकृवो महार्हः।
गोपीपतेरङ्घ्रियुगेऽर्पितश्च कामद्रुमं पूरयते सपुष्पम् ॥

राष्ट्रपतिसम्मानितः
कवीन्द्रः श्रीरामपाण्डेयः

पूर्वतन्त्रे लोकतन्त्रच्छाया

आचार्यपट्टाभिरामशास्त्री, 'पद्मभूषणम्'

दर्शनशास्त्रप्रवर्तकानां महर्षीणामलौकिकस्य परमात्मतत्त्वस्य प्रतिपादने प्राधान्येन विद्यमानायामपि प्रवृत्तौ प्रतिपादनकर्मीभूतस्य विषयस्य लोकाः स्वजीवन-यात्रायामवबोधमात्रेण न विरमन्तु किन्तु तदाचरणेऽपि मतिं विदधत्विति तेषां परम-मुद्देश्यम्। 'सत्यं वद' 'नानृतं वदेत्' इति विधिनिषेधयोरर्थावबोधमात्रेण किं साधितं भवेत्? विधिविहिते पदार्थे उपादेयता, निषिद्धे च पदार्थे हेयतेत्युभयोः क्रियात्मकत्वात् आचरणविषयत्वम्, न केवलं बोधविषयत्वम्। पदार्थावगमेन चित्तस्य वैमल्यमुप-जायते। विमलीभूतस्य चित्तस्य क्वचनोपयोगोऽपेक्ष्यते। उपयोगश्च हानोपादानक्रिया-भ्यामृतेऽन्यत्र क्व भवितुमर्हति। क्रियाश्चानुष्ठेया भवन्ति। अनुष्ठानमेव चाचरणम्। यथा हि मृदा परिमार्जितस्य पात्रस्य पाकजलाहरण-जलायानादिकार्येषु प्रयोगः, एभिः कार्यैर्दूषितस्य तस्य पुनर्मार्जनम् एवं पदार्थावबोधेन वैमल्यमवाप्तवतश्चित्तस्य सांसा-रिकेषु तेषु तेषु कार्येषु संल्लग्नस्य दूषितत्वे पुनः साधुपदार्थावबोधेन विमलकरणं तेन च सत्कार्याणां सम्पादनम्। आचरणमात्रेण न विश्रान्तिः, तदनुप्रचारणम्। एतावति सम्पादिते पदार्थावबोधस्सफलो भवति।

अस्मिन् सन्दर्भे बादरेः जैमिनेश्च तपोधनयोर्मतं किञ्चिन्निरूपयितुमभिलषामि दार्शनिकेषु सुप्रसिद्धाविमौ महर्षी। उभावपि स्वसूत्रग्रन्थे स्वस्वनामोल्लेखनेन जैमिनि-र्बादरिं बादरिश्च जैमिनिं निर्दिशतः। निर्दिशन्तौ च मतभेदं प्रदर्शयतः। तत्रैकं जैमिने-रुदाहरणं विवेचयामः, तृतीयाध्यायप्रथमपादस्य तृतीयाधिकरणं नाम्ना बादर्यधिकरणं व्यवह्रियते। तत्रेमानि जैमिनेस्सूत्राणि—'द्रव्यगुणसंस्कारेषु बादरिः' 'कर्माण्यपि जैमिनिः फलार्थत्वात्' 'फलञ्च पुरुषार्थत्वात्' 'पुरुषश्च कर्मार्थत्वात्' इति। अयमत्रत्यो विषय-सन्दर्भः—'शेषः परार्थत्वात्' इति सूत्रेण शेषस्य अङ्गस्य परार्थ्यं लक्षणमभिधाय जैमिनिः बादरेर्मतेन स्वमतेन च लक्ष्यनिर्देशं करोति लक्षणस्य। बादरेर्मते द्रव्यं व्रीह्यादिकम्, गुणः आरुण्यादिः, संस्काराःअवहननप्रोक्षणादयः, एतेषां तत्तत्कर्मनिर्वृत्तिप्रयोजनकत्वेन कर्मार्थत्वमिति द्रव्यादीनि अङ्गानि भवन्ति। अत्र जैमिनेः न काचिद्विप्रतिपत्तिः। द्रव्या-द्यपेक्षया कर्मणः प्राधान्येऽपि जैमिनिर्न विप्रतिपद्यते। किन्तु क्रत्वर्थत्वेन विहितान्यपि अङ्गानि भवन्तीति जैमिनेर्मतम्। अत एव 'कर्माण्यपि जैमिनिः फलार्थत्वात्' इति सूत्रयामास। जैमिनिः दर्शपूर्णमासादीनि कर्माण्यपि शेषभूतानि मन्यते। कुतः? फलार्थ-त्वात् स्वर्गादिरूपफलप्रयोजनकत्वादिति सूत्रार्थः। यथा द्रव्यादीनि यागं निष्पादयन्तीति

यागनिष्पादकत्वेनाङ्गानि भवन्ति, तथैव यागादीन्यपि कर्माणि स्वर्गादिकं निष्पादयन्तीति तान्यप्यङ्गानि इति जैमिनेराशयः। तत्र स्वर्गादिफलस्य प्राधान्यम्, कर्मणाञ्चाङ्गत्वं सिध्यति। एतावता जैमिनिर्न विरमति 'फलञ्च पुरुषार्थत्वात्' इति सूत्रयन् स्वर्गादिफलापेक्षया प्रधानमपि पुरुषं कर्मार्थत्वेन साधयति। अर्थात् कर्मप्रधानम् पुरुषश्च तदङ्गमिति। द्रव्यगुण-संस्कारेष्वेवाङ्गत्वमिति बादरेर्मते, कर्म-फल-पुरुषेष्वपि जैमिनेर्मतेऽङ्गत्वमिति निर्गलितम्।

एवमुपपादयितुर्जैमिनेराशयः क इति विमृशामः—दैवानुग्रहेण देशनायकानामनितरसाधारणेनोद्यमेन पारतन्त्र्यनिगडबन्धनादुन्मुक्ता वयं भारतीयाः स्वातन्त्र्यमवाप्याद्य लोकतन्त्रेण राष्ट्रं चालयन्तो वर्तामहे। लोकतन्त्रं नाम देशवासिनस्सम्भूय योग्यं कञ्चन नायकं ऐकमत्येन सत्रे गृहपतिमिव चित्वा तदादेशेन नियुक्तानां मन्त्रिणां समित्या, मन्त्रिभिर्नियुक्तानामधिकारिणां साहाय्येन राष्ट्रशासनचालनं कथ्यते। यथा प्रजाभिर्नायकश्चीयते तथा प्रजाभिर्येऽच्चायिषत तानेव मन्त्रिपदे नियोक्तुं प्रभवति नायकः। अत इमे सर्वेऽपि प्रजानां प्रतिनिधयो भवन्ति। तस्मादेव प्रजातन्त्रं लोकतन्त्रमिति व्यवहारः। अत्र नियोजकत्वं नियोज्यत्वञ्च न नियतम्। य एव नियोजकः स भवति नियोज्यः, यश्च नियोज्यस्स नियोजकोऽपि भवति। नायको मन्त्रिणां नियोजकोऽपि प्रजाभिस्स नायकत्वेन नियुक्त इति नियोज्यो भवति। एवं मन्त्रिणः कामं नायकेन नियुक्ता नियोज्या भवेयुः, तथापि तेऽधिकारिणां उच्चनीचभावेन स्थितानां नियोजकाः, एवं नियोज्यनियोजकभावस्य व्यवस्थितत्वाभावेऽपि मिथोऽङ्गाङ्गिभावः प्रयोज्यप्रयोजकभावस्तु व्यवस्थितः। यो यस्य प्रयोजकत्वेन निर्णीतस्तस्य स एव प्रयोजको भवति नान्यः। अयमेव तुषोपवापन्याय इति मीमांसकाः सङ्गिरन्ते। तुषोपवापं प्रति कामं कपालोऽङ्गं तथापि न कपालस्य तुषोपवापः प्रयोजकः, तस्य पुरोडाशप्रयुक्तत्वात्। लोकतन्त्रे सर्वाभिः प्रजाभिः शासकत्वेन कश्चन नेता चितः शासने नियुक्तश्च, चयने नियोगे च कामं प्रजास्स्वतन्त्राः, नियोगानन्तरं शासनानुसारेणैव प्रजाभिर्वर्तितव्यम्। अयमेव न्याय्यः पन्थाः। वयं शासकस्य नियोक्तारः प्रबलाः कथमिव तदनुसारेण वर्तामहे, अस्मदनुसारेणैव तेन वर्तितव्यमिति जल्पनं लोकतन्त्रानुगुणं स्वीकर्तुं न शक्यते। राष्ट्रसमुन्नत्यै सुविमृश्य नेता यानि शासनानि कल्पयति तानि प्रजाभिः पालनीयान्येव। अनुशासनपालनं नाम राष्ट्रस्य महान् गुणः। प्रजानां वा शासनासूत्रधारिणां वा मुख्यमुद्देश्यं राष्ट्रसमुन्नतिः। अस्मिन् महाफले कार्येऽनुशासनपालनमेवाधारशिला। यदीयं शिला शिथिला भवेत् कथमिव राष्ट्रसमुन्नत्यै प्रासादो निर्मितो भवेत्। अत्र भट्टपादनीतिमुपदिशन्ति—

> अत्यन्तबलवन्तोऽपि पौरजानपदा जनाः।
> दुर्बलैरपि बाध्यन्ते पुरुषैः पार्थिवा 'शासना'श्रितैः॥ इति॥

लोकतन्त्रे पार्थिवो नाम न कश्चिदस्ति, किन्तु शासनं वर्तते।

गणराज्यानि सङ्घराज्यानि चातिचिरन्तनादेव कालात्प्रचलितानि। कौटिल्येनापि स्वीयेऽर्थशास्त्रे निरूपितानि, तत्र तत्र पुराणेष्वपि प्रतिपादितानि। सङ्घराज्यानां मूलं वेदेष्वपि रूपान्तरेण समुपलभ्यते। वेदेषु सङ्घयागाः केचनाम्नाताः ये निकायिन इत्युच्यन्ते। साद्य स्क्रशब्देनापि सङ्घयागा व्यवह्रियन्ते। जैमिनिना अष्टमाध्यायप्रथमपादे द्वादशाधिकरणे सङ्घयागानुदाहृत्य भूयान् विचारः कृतः। अत्र प्रथमो यस्सङ्घः स एव द्वितीयतृतीयादिषु सङ्घेषु धर्मान् अङ्गकलापान् प्रापय्य द्वितीयतृतीयादीनामुपकारको भवतीति स्थितिः। एषैव रीतिर्लोकतन्त्रस्यापि। भूयोऽनुग्रहन्यायेन केन्द्रे भूयसां सङ्घः। तस्य या नीतिस्साऽन्यैस्सङ्घैरनुवर्तनीया। अन्येषु सङ्घेषु कदाचिद् विपक्षिणामाधिपत्ये सत्यपि नीतिरेकैवावलम्बनीया तैः, यतश्च राष्ट्रसमुन्नतिस्सर्वोपरि वर्तते। नीतिश्च सूत्रस्थानीया। सूत्रे दृढे विद्यमाने तेन बद्धास्सङ्घा अपि सुदृढा भवेयुः। तत्र यदि किञ्चित् शैथिल्यमापतेत् तर्हि छिद्रान्वेषिणः छिद्रमवाप्य ब्रह्मराक्षसाः प्रविशेयुः। तेन च राष्ट्रस्य महती हानिरापतेत्। तस्मात् सङ्घाशासनसूत्रधारिणः जैमिनिशासनं बादर्यधिकरणप्रोक्तमनुवर्तेरन्।

तत्र हि द्रव्य-गुण-संस्कारेष्वेवाङ्गत्वं पर्याप्तमिति बादरेमतं परित्यज्य कर्म-फल-पुरुषेष्वप्यङ्गत्वं स्वीकृत्य शासनसूत्रं द्रढीकुर्युः। स्वयं नियोजक इत्येतावन्मात्रेणोद्धत्यं तेन नावलम्बनीयम्। नियोजकोऽप्यपरेण केनचन नियुक्तस्सन् नियोज्योऽपि भवतीति न तेन विस्मर्तव्यम्। द्रव्य-गुण-संस्कारैः दर्शपूर्णमासादीनि कर्माणि निर्वर्त्यन्त इति नूनं कर्माणि प्राधान्यमनुभवन्ति, किन्तु तानि स्वर्गादिफलायोपदिष्टानि। तत्र कर्मापेक्षया प्राधान्यं फलस्य सिध्यति, यदेव च कर्म द्रव्याद्यपेक्षया प्रधानमासीत् तदेव फलं प्रति गुणभूतम्। फलस्य प्राधान्ये सत्यपि तत्पुरुषेणोपभुज्यमानमिति पुरुषं प्रत्यप्रधानं भवति। फलापेक्षया पुरुषस्य प्राधान्ये सिद्धेऽपि पुरुषः कर्मानुष्ठायोपदिष्ट इति कर्मापेक्षया कर्मकर्तृत्वेन पुरुषो गुणभूतो भवति। गुणभूतेन पुरुषेण सम्पादिता एव द्रव्य-गुण-संस्काराः क्रत्वनुष्ठानार्हा भवेयुरिति पुरुषापेक्षया द्रव्यादीनि प्रधानपदवीमवाप्नुवन्ति। एवञ्च विपक्षिणां वा सङ्घो भवतु सपक्षिणां वा सङ्घः शासनसूत्रधारी तत्र नियुक्तैर्नियोजकैश्च निष्ठया स्वायानि कर्माणि नियोज्यनियोजकभावमपहाय यथावत्सम्पादनीयानीति जैमिन्यनुशासनस्य तात्पर्यं निर्गलति।

सम्प्रति भारते सङ्घशासनेन कश्चन महान् राष्ट्रसमुन्नत्यवरोधको दोषः प्रादुरभवत्। यश्च जैमिनेर्नाभिमतः। निकायिन्यायेन राष्ट्रशासनाय कल्पितं लोकतन्त्रात्मकं सङ्घशासनम्। तच्च विद्यास्थानेषु विश्वासां विद्यानामालयेषु च दुर्दैववशेन प्रविष्टम्। विश्वासां विद्यानामालयेषु छात्रसङ्घः, अध्यापकसङ्घः कार्यालयसङ्घः, चतुर्थश्रेणी-कर्मचारिणां सङ्घः इति नैकविधास्सङ्घाः प्रादुर्भूताः। किमिमे विश्वविद्यालयशासनाय कल्पिताः। यदि तथा सर्वोच्चाधिकारिणः कुलपतेर्नियोगः कस्मै फलाय स्यात्। छात्राणामध्यापकानां वा कर्मचारिणां वा सङ्घ एव विश्वविद्यालयस्य शासनं करोतु। न खलु छात्रवृन्देनाध्यापकसङ्घेन वा कुलपतिश्चितः, यथा राष्ट्रसञ्चालनाय नायकः प्रजाभिश्ची-

यते। अयञ्च शासकेन नियुक्तो विश्वविद्यालयशासनाय। तत्सहायार्थं काचन समितिरपि शासनेन सङ्घटिता। विश्वविद्यालयश्च अध्ययनम् अध्यापनम् विषयविमर्शनम्, नैकविध-ग्रन्थानां प्रकाशनम्, विविधगोष्ठीसमायोजनम्, प्रवक्तृणां विदुषां भाषणसमायोजनम्, योगाभ्यासकक्षापरिचालनम्, क्रोडाप्रतियोगितानां समायोजनम्, छात्रभाषणप्रतियोगिता-सञ्चालनम्, शास्त्रचर्चापरिचालनम् इत्यादीनां शैक्षणिककार्यसम्पादनाय शासनेन कल्पितः। यदि च क्षुते निमिषिते उन्मिषिते च छात्रा अध्यापकाः कर्मचारिणो वा 'जिन्दाबाद' 'मुर्दाबाद' इति कोलाहलं कुर्युः तर्हि कुलपतिर्वा कार्यपरिषद् वा विश्वविद्या-लयोन्नत्याधायकानि पूर्वोक्तानि कथं सम्पादयितुं शक्नुयात्। आरोपः प्रत्यारोपः मिथः कलह इत्येवं व्यापाराणां प्रशमनाय समये व्यतीते पूर्वोक्तसाधुकार्याणां सम्पादनाय कार्यक्रमं निर्द्धारयितुं अधिकारिणः कुतोऽवसरः। लोकतन्त्रे दण्डनीतेर्न किमपि स्थानम्। यदि कदाचिद्दण्डनीतिरवलम्ब्यते तदा मिथः कलहमारोपं प्रत्यारोपञ्च विस्मृत्यैकीभूय महदान्दोलने प्रवर्तेरन्। शासनक्षेत्रे काममिदमान्दोलनादिकं कदाचित् शोभेत, परं शिक्षाक्षेत्रे कथमयं व्याधिस्सङ्क्रान्तः। सत्यमेवायं सङ्क्रामकरोगः। शासनक्षेत्रे विपक्षिणस्सत्ताधारिणश्चेति भेदबुद्धौ सत्यां तत्रापि नोचितमिदम्, तत्र स्थानप्राप्तये भवतु नामेदम्, किन्तु विद्याक्षेत्रे कथमयं रोगः प्रसृतः? रोगस्यास्य प्रशमनाय महर्षि-जैमिनिर्मन्त्रमुपदिशति—'कर्माण्यपि जैमिनिः' 'फलञ्च पुरुषार्थत्वात्' 'पुरुषश्च कर्मार्थ-त्वात्' इति।

मन्त्रोऽयं सततं जप्तव्यः शासनसूत्रधारिभिः, विशेषेण शिक्षाक्षेत्रसम्बन्धिभिः। कयापि विद्यया विना राष्ट्रसमुन्नतिर्न भवितेति निश्चिन्वानाश्चिरन्तनाः चतुर्दशाष्टादश-विद्यास्थानानि प्रवर्तयाम्बभूवुः। एतासां विद्यानां पालनं भारते जनिमातस्थुषा एकैके-नापि कर्तव्यम्। यदि वयं न कुर्मस्तर्हि को वाऽपरो विदेशीयः कुर्यात्? अस्माकं देशः, अस्माकं विद्याः, अस्मदीया संस्कृतिः, अस्मदीया परम्परा, अस्मदीयमाचरणम् अस्माकं राष्ट्रम् अस्मदीयस्समाजः इत्यस्मदीयत्वबुद्धिस्सर्वत्र यदा भवेत् तदा लोकतन्त्रं शिक्षा-क्षेत्रञ्च सफलं स्यादित्याशयेन जैमिनिस्सूत्रयति—'पुरुषश्च कर्मार्थत्वात्' इति।

कर्मणामङ्गः पुरुष इति प्रतिपादयितुर्जैमिनेरयमाशयः—अङ्गञ्च प्रधानस्य फल-जननसामर्थ्योज्जीवकं भवति। प्रधानञ्च स्वतस्समर्थं फलजनने, तथापि अङ्गोपकृतमेव तत्समर्थं भवेदिति नियमः। अङ्गानुपकृतं कर्मफलाय विधीयमानपि सत्स्वङ्गेषु तदु-पकारापेक्षा तस्य जायेतैव। तत्रापि देश-काल-कर्तारः कर्मसामान्यस्य प्रयोगे नियता उपकारकाः। अत इमे प्रयोगान्वयिनः कथ्यन्ते। लोकतन्त्रं हि नाम महत्कर्म बहुभिः पुरुषैस्साध्यम्। तत्र ये पुरुषास्सम्बद्धाः सर्व एव तेऽङ्गभूताः अङ्गेषु प्रधानकर्माणि गुणकर्माणीति कामं विभागस्स्यात् किन्तु अङ्गत्वं तावदविशिष्टम्। एवं सत्येव लोक-तन्त्रं फलेत्। प्रधानमन्त्री मन्त्रिण इति नाम्ना कामं ते व्यवह्रियन्ताम् किन्तु तेऽङ्गभाव-मनुभवेयुरेव। अधिकारे तरतमभावोऽवश्यं स्यात् किन्तु उपकारकत्वे न तरतमभावः। वेतनग्रहणे तारतम्यं भवेत् किन्त्वङ्गत्वव्यवहारस्तुल्य एव। विषयोऽयं 'लोकवत्परिमा-

णतः फलविशेषः स्यात्' इति सूत्रयता जैमिनिना विशदीकृतः। सर्वञ्चेदं लोकतन्त्रशासन-सूत्रधारिभिरनुसरणीयम्। विहितस्य कर्मणो यथावदाचरणायैव पुरुष उपदिष्टः। विधिं विना न तस्य तत्परिवर्तने तदन्यथानयने वा पुरुषस्याधिकारः। विधिज्ञैर्भिरन्तनैः पर्यालोच्य सुविमृश्य लोककल्याणाय समयविभागेन लोकतन्त्रपरिचालनाय विधयः प्रवर्तिताः विधिमनतिक्रम्य कर्मस्वनुष्ठीयमानेषु तानि कर्माणि फलानि जनयेयुरेव। फलस्योपभोग एव पुरुषः कर्ता। तादृशकर्तृत्वयोग्यतासिद्धये कर्मकर्तृत्वं तस्यावश्यकम्। तदिदमुपदिशति जैमिनिः—'पुरुषश्च कर्मार्थत्वात्' इति। एवमुपदिशतो जैमिनेरय-मप्याशयः—यत्कर्मानुष्ठात्रा पुरुषेण ममत्वबुद्धिर्न कर्तव्येति। कर्तुर्मम कर्मानुष्ठानमा-त्रेऽधिकारः। 'फलं पुनस्तदेवास्य मद्विधेर्मनसि स्थितम्' इति भावनया वर्तनम्। विधिस्तु फलाय कर्म विदध्यात् परं तत्राभिनिवेशस्त्यक्तव्यः। लोकतन्त्रे राष्ट्रसमुन्नतिमुद्दिश्य विहितानि नैकविधानि कर्माण्याचरन्ति कर्तारः। तेभ्यो जायमानं परमं फलं राष्ट्रसमुन्न-तिरेव, सर्वांशेन समुन्नते राष्ट्रे फलभोक्तारस्साधारणा लोकाः। तत्र कर्मकर्तारोऽपि जनसाधारन्येऽन्तर्भवन्ति। कर्मकर्तृष्वेव फलोपभोगो न विरमति। इदमेव महत्त्वं लोक-तन्त्रस्य।

'चातकास्त्रिचतुरान् पयःकणान् याचते जलधरं पिपासया।
सोऽपि पूरयति विश्वमञ्जसा हन्त हन्त महतामुदारता॥

चातकस्तु स्वपिपासां शमयितुं त्रिचतुरानुदबिन्दून् जलधरं याचते, तद्वत् लोकतन्त्रे कर्मानुष्ठाता यथाविधि कर्माचरणेनाल्पीयसीं मासिकीं वृत्तिं लभते स्वीयकुटुम्ब-पोषणाय, परं तेन तेन क्रियमाणैः कर्मभिर्जायमानं फलं देशवासी महाजनोऽनुभवति। अयमभिप्रायो व्यज्यते-'फलञ्च पुरुषार्थत्वात्' इति सूत्रयितुर्जैमिनेः। लोकतन्त्रे संल्लग्नानां मन्त्रिणामधिकारिणां कर्मचारिणाञ्च समेषामयं सिद्धान्त आवश्यकः—

'न त्वहं कामये राज्यं न स्वर्गं नापुनर्भवम्।
कामये दुःखतप्तानां प्राणिनामर्तिनाशनम्'॥

एवं सति जैमिनेरनुशासनम्—'कर्माण्यपि जैमिनिः' 'फलञ्च पुरुषार्थत्वात्' 'पुरुषश्च कर्मार्थत्वात्' इति परिपालितं भवेत्। सर्वाणि शिक्षणसंस्थानानि विश्वासां विद्यानामालयाश्च राष्ट्रस्य शुभफलप्रदा भवेयुः। भारतीय-शिक्षणसंस्थानेषु सर्वासां विद्यानामालयेषु च यथायथं धर्मघटेनान्दोलनेन च विना स्वीयान्यध्ययनाध्यापनादि-कार्याणि सम्पादयत्सु राष्ट्रस्य समुन्नतिः कुतो न स्यात्? शिक्षणसंस्थासु विनीता एव युवानोऽग्रे शासनसूत्रधारिणो भविष्यन्ति। अध्ययनावसरे यदि ते दुर्विनीतास्तदाऽग्रे लोकान् कथं सत्पथ आनेतुं प्रभवेयुः? द्वितीय-तृतीयपुरुषार्थसमृध्यैव देशस्समृद्धो न परिगण्यते। सदाचारसम्पन्नता वृद्धोपसेविता गुरुजनेषु श्रद्धाभक्तिप्रवणता नैतिकता परपीडानिवारणकुशलता कलहप्रशमनदक्षता एवमादिभिर्गुणैर्युता मानवा यत्र निव-

२

सन्ति स एव देशस्समुन्नतः। शिक्षयैवेमे गुणा अर्जयितुं शक्यन्ते। विशेषेण छात्रैरयमादर्शशिक्षणीयः—

'भान्ति शिष्याः पुरो यस्य पाणिविन्यस्तपुस्तकाः।
तत्सूक्तिजाह्नवीपूरत्रासेनैव धृतप्लवाः॥

'पुरुषश्च कर्मार्थत्वात्' इति सूत्रार्थमननेनैवेदं साधयितुं शक्यम्।

नैयायिकानां परमपुरुषार्थनिरूपणप्रकारः

एन० एस० रामानुजताताचार्यः

मोक्षलक्षणमधिकृत्य न्यायसूत्रं 'तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः' इति। तत्पदं 'बाधनालक्षणं दुःखम्' इति पूर्वसूत्रस्थितदुःखपरामर्शि। दुःखपदेन शरीरं षडिन्द्रियाणि षट् विषयाः षड् बुद्धयः सुखं दुःखं चेति एकविंशतिः गृह्यन्त इति वार्तिककार आह। शरीरादीनां दुःखसाधनत्वात्, सुखस्य दुःखाविनाभूतत्वात् दुःखस्य स्वरूपतश्च दुःखपदेन विवक्षा। तथा च दुःखातिरिक्तानां शरीरादीनां साधनत्वमविनाभावं च संबन्धं पुरस्कृत्य दुःखशब्दलक्ष्यत्वं दुःखस्य तु वाच्यत्वमिति तात्पर्यटीकाकारा निरूपयन्ति। तथा च एकविंशतिदुःखात्यन्तविमोक्षोऽपवर्ग इति सूत्रार्थः। सुषुप्तौ प्रलये चातिव्याप्तिवारणाय अत्यन्तपदम्। तेन च स्वसमानाधिकरणदुःखप्रागभावासमानकालीनत्वं विवक्षितम्। तथा च स्वसमानाधिकरणदुःखप्रागभावासमानकालीनन्दुःखध्वंसो मोक्ष इति फलितः। सुषुप्तिप्रलययोर्विद्यमानस्य दुःखध्वंसस्य स्वसमानाधिकरणभाविदुःखप्रागभावसमानकालिकत्वान्नातिव्याप्तिः।

ननु कालीनान्तस्य दुःखध्वंसविशेषणत्वे स्वसमानाधिकरणो यो दुःखप्रागभावः तत्समानकालिको दुःखध्वंसो मोक्ष इति फलति। तथा सति स्वपदेन दुःखध्वंसस्य ग्राह्यतया मुक्तिरूपो यो दुःखध्वंसः तत्समानाधिकरणस्य दुःखप्रागभावस्याप्रसिद्ध्या कथं तत्र समन्वयः कार्यः। एवम् उपान्त्यदुःखध्वंसेऽतिव्याप्तिः, दुःखध्वंसोत्पत्तिक्षणे चरमदुःखोत्पत्त्या तत्क्षणे दुःखप्रागभावासत्त्वेन उपान्त्यदुःखध्वंसस्य स्वसमानाधिकरणदुःखप्रागभावासमानकालीनत्वात् इति चेत्—न। असमानकालीनान्तस्य दुःखविशेषणत्वात्। स्वसमानाधिकरणदुःखप्रागभावासमानकालीनं यद्दुःखं तद्ध्वंसो मोक्षः। स्वपदं ध्वंसप्रतियोगिदुःखपरम्। उपान्त्यदुःखस्य तद्ध्वंसोत्पत्तिक्षणोत्पद्यमानदुःखप्रागभावसमानकालिकत्वात् तद्ध्वंसस्य न मोक्षत्वम्। न चैवमन्तिमदुःखसमानाधिकरणस्य दुःखप्रागभावस्याप्रसिद्ध्या कथं तद्ध्वंसरूपमुक्तौ समन्वय इति वाच्यम्। स्वसमानाधिकरणदुःखप्रागभावसमानकालीनं यद्यद्दुःखं तद्भिन्नदुःखध्वंसो मोक्ष इत्यर्थात्।

विश्वनाथन्यायपञ्चाननैः न्यायसूत्रवृत्तौ स्वसमानाधिकरणदुःखासमानकालिको ध्वंसो मोक्ष इत्यभ्यधायि। अत्र पक्षे सुषुप्तस्य मुक्तत्वापत्तिः। सुषुप्तिकालिको यो दुःखध्वंसः तस्य स्वसमानाधिकरणदुःखसमानकालिकत्वविरहात्। अतः दुःखसमानकालीनत्वमुपेक्ष्य दुःखप्रागभावासमानकालीनत्वं निवेशितम्।

नन्वेकविंशतिदुःखध्वंसो मोक्ष इत्ययुक्तम्, षडिन्द्रियान्तर्गतयोः श्रोत्रमनसोर्नित्यत्वेन ध्वंसासम्भवात्। एवं तदात्मसंबन्धिनां शरीरादीनां तदात्ममुक्तौ निवृत्ति-

संभवेऽपि रूपरसादिविषयाणां कथं निवृत्तिः, तेषां सर्वजीवसाधारणत्वात्, रूपत्वादि-विषयाणां नित्यत्वेन निवृत्त्ययोगाच्चेति चेत्—न। शब्दश्रवणजन्यसुखदुःखप्रापकं यददृष्टं यच्च शरीरे मन आकर्षकमदृष्टं तन्नाशस्यैव श्रोत्रमनोनाश इत्यनेन विवक्षित-त्वात्। विषयपदेन तत्संबन्ध्युत्कटेच्छारूपरागो विवक्षितः। तदुच्छेद एव विषयोच्छेदः, मुक्तं प्रति कार्याक्षमत्वेनाविद्यमानप्रायत्वात्।

दिनकरीकारास्तु—यद्रूपविशिष्टस्य श्रवणस्य ज्ञानद्वारा दुःखहेतुतया दुःखत्वं तद्रूपस्य कर्णशष्कुल्याः नाशे तद्विशिष्टश्रवणेन्द्रियरूपदुःखनाशात्। एवमात्मसंयोगरूप-व्यापारविशिष्टस्यैव मनसो ज्ञानद्वारा दुःखहेतुतया दुःखत्वम्, व्यापारनाशेन तद्विशिष्ट-मनोरूपदुःखनाशसंभवात् इत्याहुः।

दुःखध्वंसस्य पुरुषार्थत्वम्—

ननु अनन्यशेषस्यैव पुरुषार्थत्वात् दुःखध्वसस्य च सुखशेषत्वेन कथं पुरुषार्थत्व-मिति चेत्—न। सुखमनुद्दिश्यापि दुःखभीरूणां दुःखहानार्थं प्रवृत्तिदर्शनेन दुःखनिवृत्तेरपि पुरुषार्थत्वात्। किं च ग्रीष्मकालीनमध्यन्दिनमार्ताण्डचण्डप्रकरतप्तस्य बहुदूरानीतगुरु-भारार्तस्य भारवाहस्य दैवात् अतिशीतलमन्दमारुतानुविद्धच्छायायाः लाभे तत्र स्त्र्यन्न-पानादिसमवधानेऽपि तदतिलङ्घनेन सुषुप्तावेव प्रवृत्तिदर्शनेन सुखापेक्षया दुःखाभावस्यैव पुरुषार्थत्वात्।

ननु मुक्तिकाले ज्ञानाभावात् ज्ञानाविषय एव तदानीं दुःखध्वंस इति वक्तव्यम्। तथा चावेद्यस्य दुःखध्वंसस्य कथं पुरुषार्थत्वम्। यत् अवगतं सत् स्ववृत्तितयेष्यते तस्यैव पुरुषार्थत्वात्। अन्यथा मूर्च्छादावपि प्रवृत्त्यापत्तिः। तदाहुः—

"दुःखाभावोऽपि नावेद्यः पुरुषार्थतयेष्यते।
न हि मूर्च्छाद्यवस्थार्थं प्रवृत्तो दृश्यते सुधीः॥"

इति चेत्—उच्यते। लाघवात् दुःखध्वंस एव पुरुषार्थः न तु ज्ञायमानत्व-विशेषितः। दुःखं मे निवर्ततामिति स्वरूपसतो दुःखध्वंसस्यैवोद्देश्यत्वात्। अन्यथा दुःखाभावं जानीयामिति कामनोल्लेखापत्तेः। संसारदशायां ज्ञानसामग्रीसत्त्वात् दुःख-ध्वंसस्य ज्ञानं भवति। मुक्तिदशायां तु ज्ञानसामग्रीविरहात् ज्ञानं न भवति। मूर्च्छादावपि दुःखमेवेति न तत्र प्रवृत्तिः। अतो दुःखध्वंस एव परमपुरुषार्थ इति स एव मोक्षः।

दुःखध्वंसस्य मोक्षत्वे प्रमाणम्

दुःखध्वंसस्य मोक्षत्वे अनुमानं श्रुतिश्च प्रमाणे भवतः। तथा हि दुःखत्वं स्वाश्र-यासमानकालीनध्वंसप्रतियोगिवृत्तिकार्यमात्रवृत्तिभावधर्मत्वात् एतत्प्रदीपत्ववत्। एत-त्प्रदीपत्वं कार्यमात्रवृत्ति भावस्य धर्मश्च। तथा स्वाश्रयासमानकालीनो यो ध्वंसः एतत्प्रदीपध्वंसः तत्प्रतियोग्येतत्प्रदीपवृत्तिश्च। तथैव दुःखत्वस्यापि कार्यमात्रवृत्तित्वात् स्वाश्रयासमानकालीनध्वंसप्रतियोगिवृत्तित्वं सिध्यति। अनेनानुमानेन स्वाश्रयासमान-

कालीनो दुःखध्वंसोऽस्तीति सिध्यति। तस्य सर्वपुरुषेष्यमाणतया पुरुषार्थत्वं च सिध्यति। आकाशत्वे व्यभिचारवारणाय हेतौ कार्यवृत्तित्वनिवेशः। ध्वंसत्वे व्यभिचारवारणाय धर्मे भाववृत्तित्वनिवेशः। एवं दुःखसन्ततिः आत्यन्तिकविनाशिनी संततित्वात् दीपसंततिवत् इत्यनुमानमपि दुःखात्यन्तनिवृत्तिरूपमोक्षे प्रमाणम्। "अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः" (छ० उ० ८-१२-१) इति श्रुतिरपि दुःखनिवृत्तिरूप-मुक्तौ प्रमाणम्।

नित्यसुखाभिव्यक्तिर्न मुक्तिः

न्यायभाष्यकारैः नित्यसुखाभिव्यक्तिर्मुक्तिरिति पक्षमाशङ्क्य नित्यसुखस्याभि-व्यक्तिर्नित्या अनित्या वा ? यदि नित्या तर्हि मुक्तिसंसारयोरविशेषप्रसङ्गः। यद्यनित्या तर्हि तस्याः कारणं वक्तव्यम्। तच्च मुक्तिदशायां दुर्वचमिति सविस्तरं स पक्षः खण्डितः। न्यायभूषणकारा भासर्वज्ञास्तु तमेव पक्षं समर्थयन्ति। नित्यसुखस्याभिव्यक्तिरपि नित्यैव। परं तु नित्यसुखस्य अभिव्यक्तेश्च यो विषयविषयिभावरूपसम्बन्धः स संसारदशायां नास्ति दुःखादिना प्रतिबन्धात् कुड्यादिनेव चक्षुर्घटयोः सम्बधस्य मुक्तिदशायां तु प्रतिबन्धकापगमात् स संबन्धो भवति। स सम्बन्धः कृतक एव। अथापि न तस्य नाशः ध्वंसवत् इति। परं तु सादेर्भावस्य नाशावश्यंभावात् कदाचित् सम्बन्धनाशे मुक्तिसंसारयोरविशेषप्रसङ्गात् भासर्वज्ञमतं न समीचीनमिति नव्याः।

मोक्षोपायः

'प्रमाणप्रमेय' इत्यादिन्यायसूत्रेण 'द्रव्यगुणकर्म' इत्यादिवैशेषिकसूत्रेण च पदार्थ-तत्त्वज्ञानस्य मोक्षहेतुत्वं गम्यते, ननु 'तरति शोकमात्मवित्' इति श्रुत्या मोक्षस्य आत्म-ज्ञानसाध्यत्वावगमात् कथं पदार्थतत्त्वज्ञानसाध्यत्वं तस्येति चेत्, सत्यम्। न स्वरूपेणा-त्मज्ञानमोक्षसाधनम्। इदानीमपि अहमित्याकारकस्यात्मज्ञानस्य सर्वेषां विद्यमानतया मोक्षप्रसङ्गात्। किन्तु शरीरादिव्यतिरिक्तात्मविषयकम्। तथा असंभावनाविपरीत-भावनादिकलङ्करहितं साक्षात्काररूपमेव ज्ञानं मोक्षसाधनम्। साक्षात्कारश्च श्रवण-मनननिदिध्यासनैः संपादनीयः। तत्र श्रुतिवाक्येभ्यः गुरुसकाशात् यथावस्थितात्मस्व-रूपावगतिः श्रवणम्। श्रुतस्य स्वरूपस्य शास्त्राविरुद्धाभिरुपपत्तिभिः अखिलेभ्यः अना-त्मवर्गेभ्यः भेदानुमितिः मननम्। मतस्य आत्मस्वरूपस्य विजातीयप्रत्ययान्तरव्यवधान-रहितप्रत्ययप्रवाहसंपादनं निदिध्यासनम्। आभ्यां मनननिदिध्यासनाभ्याम् असंभाव-नायाः विपरीतभावनायाश्च निवृत्तौ मनुष्योऽहं ब्राह्मणोऽहम् इत्याद्याकारकस्य शरीरा-त्मभ्रमरूपस्य अनादिकालानुवर्तमानस्य मिथ्याज्ञानस्य समूलोन्मूलनक्षमः शरीराद्यति-रिक्तात्मविषयकसाक्षात्कारो जायते। ततश्च आत्मविशेष्यकशरीरादिभिन्नत्वप्रकार-कानुमितिरूपस्य मननस्य भेदप्रतियोगिभूतशरीरादिसकलपदार्थज्ञानाधीनतया तेषां च शरीरादिपदार्थानां तत्तदसाधारणधर्मपुरस्कारेण ज्ञानाभावे आत्मनः तेष्वन्तर्भावशङ्कया विविक्तात्मज्ञानं न संभवतीति सर्वेषामपि पदार्थानां विशिष्यतत्त्वज्ञानस्य परम्परया मोक्षोपयोगो भवति इति न्यायवैशेषिकसूत्रकारयोरभिप्रायः।

पदार्थतत्त्वज्ञानान्मोक्षसिद्धिक्रमः

प्रमाणादीनां पदार्थानां तत्त्वज्ञानानन्तरं प्रमेयमितरेभ्यो भिद्यते प्रमेयत्वात् इति प्रमेये प्रमाणादिसकलपदार्थभेदज्ञाने जाते ततः आत्मा इतरेभ्यो भिद्यते इत्यादिक्रमेण आत्मशरीरादिषु द्वादशसु प्रमेयेषु पृथक्-पृथक् परस्परभेदज्ञाने सति आत्मा शरीरादिभ्यो भिद्यते ज्ञानादिमत्त्वादिति आत्मत्वावच्छिन्नविशेष्यकशरीरत्वाद्यवच्छिन्नप्रतियोगिक-भेदप्रकारकज्ञाने सति ततो निदिध्यासनसहकारेण असंभावनादिकलङ्करहितः आत्म-तत्त्वसाक्षात्कारो जायते। तेन मिथ्याज्ञानं निवर्तते। ततो मिथ्याज्ञानमूलकौ रागद्वेषौ निवर्तेते। ततो रागद्वेषहेतुका प्रवृत्तिर्निवर्तते। ततः प्रवृत्तिहेतुकं जन्म निवर्तते। ततो जन्ममूलकस्य दुःखस्य आत्यन्तिकी निवृत्तिर्भवतीति कणाद गौतमतयोराशयः।

सम्बन्धपरीक्षणम्

प्रो० श्रीगौरीनाथशास्त्री

१. सम्बन्धपरीक्षाया आवश्यकता

यथा द्रव्यगुणादिपदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्यनिरूपणेन विविक्ततया द्रव्यादीनां पदार्थानां ज्ञानं भवति। ततश्च अनात्मविविक्ततया आत्मनो ज्ञानेन दुःखात्यन्तिकविच्छेदलक्षणा मुक्तिरुद्भवति। तयैव रीत्या सम्बन्धज्ञानस्यास्ति आवश्यकता, सम्बन्धज्ञानेन सम्बन्धिभूतानां पदार्थानां ज्ञानं भवति। सम्बन्धिनां पदार्थानां विविक्ततया ज्ञानेन तद्द्वारा आत्मानात्मनोर्विवेकज्ञानं जायते। आत्मानात्मनोर्विवेकज्ञानेन आत्मनो यथार्थज्ञानं भवति, ततश्च मुक्तिः। न च सम्बन्धज्ञानस्य सम्बन्धिज्ञानाधीनतया सम्बन्धज्ञानेन सम्बन्धिज्ञानाभ्युपगमे अन्योऽन्याश्रयत्वापातः। सम्बन्धिज्ञानाधीनं सम्बन्धज्ञानम्, सम्बन्धज्ञानाधीनञ्च सम्बन्धिज्ञानमित्यन्योऽन्याश्रयो दुरुद्धर इति वाच्यम्। सम्बन्धज्ञानस्य प्रतियोगित्वानुयोगित्वविश्रया सम्बन्धिज्ञानाधीनत्वात्। सम्बन्धिज्ञानस्य तु स्वरूपतः सम्बन्धज्ञानाधीनत्वान्न अन्योऽन्याश्रयः। प्रतियोगित्वानुयोगित्वादीनान्तु पदार्थान्तरत्वस्वीकारान्न प्रतियोगित्वानुयोगित्वादीनां ज्ञानं तत्सम्बन्धज्ञानाधीनम्, येन चक्रकादिदोषापत्तिः। उक्तञ्च दीधितिकारैः—"विषयतातत्त्वादिवत् प्रतियोगित्वाधिकरणत्वतत्त्व-सम्बन्धत्वादयोऽप्यतिरिक्ता एव पदार्था इत्येकदेशिनः" इति। [सिद्धान्तलक्षणदीधितिः] यद्यपि पाश्चात्त्यैर्बाह्य आभ्यन्तरश्चेति सम्बन्धस्य द्वैविध्यं प्रदर्शितम् तथापि भारतीयशास्त्रदृष्ट्या तन्न समीचीनम्। यावता सम्बन्धी बाह्य आन्तरश्च इति द्विविधतया न निर्णीयते तावता सम्बन्धो बाह्य आन्तरश्चेति न निर्णेतुं शक्यते। यदि च सम्बन्धी बाह्यतया आन्तरतया निर्णीतः स्यात् कृतं सम्बन्धनिर्णयेन। सम्बन्धनिर्णयस्य फलं हि सम्बन्धिज्ञानम्। तस्मिंश्च निष्पन्ने अलं सम्बन्धज्ञानेन। न चायं दोषो भारतीयशास्त्रेऽपि तुल्य इति वाच्यम्। भारतीया हि न सम्बन्धज्ञानमात्रेण सम्बन्धिनां तत्त्वं निर्णेतुं प्रवर्तन्ते, अपि तु साधर्म्यवैधर्म्यज्ञानेन पदार्थानां प्रमाणैः परीक्षणं समीहन्ते, तस्यां परीक्षायाञ्च सम्बन्धज्ञानं सहायकमिष्यते तैः। तस्माद् बाह्याभ्यन्तरभेदेन सम्बन्धज्ञानं न परीक्षणार्हम्।

२. समवायसम्बन्धः

"अयुतसिद्धानामाधार्याधारभूतानां यः सम्बन्ध इहप्रत्ययहेतुः स समवायः" [प्रशस्तपादभाष्यम्]। नित्यत्वे सति सम्बन्धत्वं समवायस्य लक्षणम्। तत्र नैयायिका वैशेषिकाः प्राभाकराश्च समवायमङ्गीकुर्वन्ति। तेषामियं युक्तिः। 'शुक्लं वस्त्रम्' 'गतिमान् वायुः' 'पटवन्तस्तन्तवः' 'गोत्ववान् गौः' 'विशेषवान् परमाणुः' इत्यादिविशिष्टज्ञानं

लोकानां भवति। तत्र विशिष्टबुद्धेर्विशेषणविशेष्यसम्बन्धविषयत्वमनुमानेन सिध्यति। गुणक्रियादिविशिष्टबुद्धिस्थले यः सम्बन्धः स न संयोगादिरूपः। द्रव्ययोरेव संयोग इति नियमाद् गुणद्रव्ययोः क्रियाद्रव्ययोः जातिद्रव्ययोः सम्बन्धः संयोगो बाधितः। दैशिकविशेषणतारूपः स्वरूपसम्बन्धस्तु अभावस्यैव भवति। प्रकृते तु द्रव्यगुणादीनां तादृशः स्वरूपसम्बन्धो बाधितः। अनेनेतरबाधसहकृतानुमानेन गुणक्रियादिविशिष्टबुद्धिर्विशेषण-विशेष्य-सम्बन्धविषया विशिष्टबुद्धित्वात्, दण्डी पुरुष इति विशिष्टबुद्धिवदित्याकारेण समवायः सिध्यति। तस्य च एकत्वे लाघवाद् एकः समवायः सिध्यति। न च 'गुणवान् घटः' 'क्रियावान् घटः' 'जातिमान् घटः' इत्यादिप्रतीतिषु घटस्वरूपमेव संसर्गः, क्रियास्वरूपमेव संसर्गः, जातिस्वरूपमेव संसर्गोऽस्तु, अलमतिरिक्तसमवायसंसर्गकल्पनेन इति वाच्यम्। अनन्तस्वरूपाणां संसर्गत्वकल्पने महद् गौरवमित्यतिरिक्तसमवायकल्पनं ज्यायः।

भाट्टा वेदान्तिनः सांख्याश्च समवायं नाङ्गीकुर्वन्ति। तेषामित्थं संक्षिप्ता युक्तिः। किं समवायः समवायिभ्यां सम्बद्धो विशिष्टप्रत्ययनियामकः, असम्बद्धो वा? आद्ये तस्यापि सम्बन्धस्य अन्यः सम्बन्धः, तस्यापि तथा अन्य इत्येवंरीत्या अनवस्थापातः। न द्वितीयः। असम्बद्धस्य विशिष्टप्रत्ययनियामकत्वे असम्बद्धेन येन केनापि पदार्थेन विशिष्टप्रत्ययापत्तिः। अथ समवायिभ्यां नित्यसम्बद्ध एव समवायो गृह्यत इति नोक्तदोष इति चेत्, तर्हि संयोगोऽपि संयोगिभ्यां नित्यसम्बद्धत्वात् सम्बन्धान्तरं नापेक्षताम्। ननु संयोगस्य गुणत्वात् सम्बन्धान्तरापेक्षा इति चेत्, न। गुणपरिभाषाया अतन्त्रत्वादपेक्षाकारणस्य च तुल्यत्वात्। किञ्च, समवाय एकोऽनेको वा। एकत्वे रूपज्ञानादिसमवायस्य वायुघटादिवृत्तिसमवायाभेदात् रूपवान् वायुः, ज्ञानवान् घट इत्यादिप्रतीतिप्रसङ्गात्। द्वितीये अपसिद्धान्तापातः। वैशेषिकैर्नैयायिकैश्च एकस्य समवायस्य स्वीकाराद् अधुना अनेकत्व-स्वीकारे अपसिद्धान्तः इत्यादिदोषात् समवायासिद्धौ, गुणवान् घटः, क्रियावान् घटः, इत्यादिप्रतीतिनियामकतया तादात्म्यसन्बन्धः एव स्वीकार्यः।

अवयवावयविनोर्गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोर्जातिव्यक्त्योर्भेदाभेदसत्त्वात् तत्र तादात्म्यसम्बन्ध एव तत्तद्विशिष्टबुद्धिनियामको भवतीति भाट्टा वेदान्तिनश्च।

तत्र नैयायिकास्तन्न मन्यन्ते। ते हि इत्थं प्रत्यवतिष्ठन्ते जातिव्यक्त्योः, गुणगुणिनोः, अवयवाविनोर्भेदस्य सिद्धत्वात्, अभेदस्य तत्रासम्भवितया भिन्नानां पदार्थानां तादात्म्यस्य अयुक्तत्वान्न तत्र तादात्म्यसम्बन्धः कल्पयितुं शक्यत इति।

किञ्च, गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोर्जातिव्यक्त्योरवयवावयविनोस्तादात्म्यसम्बन्धं स्वीकुर्वन्तः पृच्छ्यन्ते, स तादात्म्यसम्बन्धः किं सम्बन्धिभ्याम् अभिन्नो वा भिन्नो वा? अभिन्नत्वे सम्बन्धत्वानुपपत्तिः। भिन्नत्वे सम्बन्धिभ्यां सम्बद्धो वा विशिष्टप्रत्ययहेतुरसम्बद्धो वा? सम्बद्धत्वे तस्य सम्बन्धान्तरेण भाव्यमेवं तस्यापि सम्बन्धान्तरमित्यादिरीत्या अनवस्थापत्तिः। असम्बद्धत्वे, असम्बद्धत्वाविशेषात्, यस्य कस्यापि असम्बद्धपदार्थस्य गुणगुण्यादीनां विशिष्टप्रत्ययनियामकत्वातिप्रसङ्ग इत्यादिविकल्पसम्भवान्न तादात्म्यसम्बन्धः सिध्यति। तादात्म्यस्य स्वाभाविकत्वस्वीकारे

समवायस्यापि स्वाभाविकत्वात् समवायो निर्बाधं सेत्स्यति। समवायस्थाने स्वरूपसम्बन्धस्वीकारे तत्तत्पदार्थस्वरूपाणामानन्त्याद् महद् गौरवमेवेति लाघवाद् एकःसमवायः सिध्यति।

३. स्वरूपसम्बन्धः, आश्रयाश्रयिभावादिसम्बन्धः, तादात्म्यसम्बन्धः एतेषां सम्बन्धविशेषाणां चर्चा।

(क) घटाभाववद्भूतलमित्यादिप्रतीतौ भूतलस्वरूपमेव घटाभावस्य स्वरूपम्। न चाभावस्य वैशिष्ट्यान्तरसम्बन्धोऽस्तु इति वाच्यम्। तस्य नित्यत्वे घटसत्ताकालेऽपि भूतले घटाभाववत्ताबुद्धिः, अभावस्य च नित्यत्वात्। अनित्यत्वे अनन्तवैशिष्ट्यकल्पने गौरवमिति तत्तदभाववत्ताबुद्धिकालीनभूतलादिकमेव तत्तदभावानां स्वरूपसम्बन्धः स्वीक्रियते। अयमेव च अभावानां सम्बन्धो दैशिकविशेषणता इत्यप्यभिधीयते। तथा हि। घटाभाववद्भूतलमित्यत्र तादृशप्रतीतौ भूतलं विशेष्यम्। घटाभावश्च विशेषणम्। अतो घटाभावे विशेषणताविद्यते। सा च घटरूपदेशावच्छिन्नाधिकरणतानिरूपितत्वेन दैशिकविशेषणता उच्यते। वस्तुतस्तु संयोगसमवायतादात्म्यसम्बन्धातिरिक्ताखण्डसम्बन्धस्थले सर्वत्र स्वरूपसम्बन्धस्य विशिष्टबुद्धिनियामकत्वं स्वीक्रियते। अत एव प्रतियोगितायाः प्रतियोगिनि स्वरूपसम्बन्धेन विद्यमानत्वं प्रतीयते, प्रतियोगितायाः प्रतियोगिस्वरूपत्वात्। प्रतियोगिताया अतिरिक्तपदार्थत्वाङ्गीकारपक्षेऽपि तस्याः प्रतियोगिनि स्वरूपसम्बन्धोऽभ्युपेयते अन्यथा सम्बन्धान्तरकल्पने प्रतियोगिभेदेन तत्तत्सम्बन्धानां भेदापत्तेः। स्वरूपसम्बन्धस्वीकारपक्षे प्रतियोगित्वेन प्रतियोगिनामनुगतत्वाङ्गीकारान्न स्वरूपसम्बन्धस्य भेदः कल्पनीयः। एवम् अवच्छेदके अवच्छेदकत्वस्य, विशेषणे विशेषणतायाः, विशेष्ये विशेष्यतायाः, व्यक्तौ व्यक्तित्वस्य, कारणे कारणत्वस्य, कार्ये कार्यत्वस्य, आकाशे आकाशत्वस्य इत्यादिजातिभिन्नधर्माणां तत्तदधिकरणे स्वरूपेणैव सम्बन्धेन विशिष्टबुद्धौ प्रकारतानिरूपकतया बुद्ध्युदयात् तादृशस्थलादौ स्वरूपसम्बन्धः स्वीक्रियते, सम्बन्धान्तरकल्पने गौरवं स्यादिति।

(ख) 'कुण्डे बदरम्' 'पात्रे तैलम्' इत्यादिप्रत्ययदर्शनात् कुण्डबदरयोः, पात्रतैलयोः आश्रयाश्रयिभावसम्बन्धः स्वीक्रियते। नव्यानां मते तु न आश्रयाश्रयिभावो नाम एकः सम्बन्धः, अपि तु आश्रयतासम्बन्धो भिन्नः, आश्रयिता तु अन्य एव। आश्रयतासम्बन्धो बदरस्य कुण्डेऽस्ति। आश्रयितासम्बन्धस्तु कुण्डस्य बदरेऽस्ति। यद्यपि आश्रयाश्रयिभावस्थले संयोगसमवायान्तरः सम्बन्धो मूलतया विद्यते तथापि व्यवहारानुसारेण आश्रयाश्रयिभावः कुण्डबदरादीनां स्वीक्रियते। तत्र संयोगसम्बन्ध आश्रयाश्रयिभावस्योपजीव्य एव। एवं इह कपाले घट इत्यादौ समवाय आश्रयाश्रयिभावस्योपजीव्यः। एवं आधाराधेयभावोऽपि आश्रयाश्रयिभावस्य नामान्तरम्। एवं विषयविषयिभावः, जन्यजनकभावः, स्वस्वामिभावादिः सम्बन्धो ग्राह्यः। तत्र विषयविषयिभाव-जन्यजनकभाव-स्वस्वामिभावादिसम्बन्धो न वृत्तिनियामकः। एतेन वृत्तिनियामको वृत्त्यनियामकश्चेति प्रकारान्तरेण सम्बन्धद्वयं स्वीक्रियते। तच्च संयोगसमवायाधारतासम्बन्धः वृत्तिनियामकः। अन्यश्च वृत्त्यनियामक इति।

(ग) तस्य [पदार्थस्य] आत्मा [स्वरूपम्] तदात्मा । वस्तुस्वरूपम् । तदात्मनो भावस्तादात्म्यम् । अभेद इत्यर्थः । वस्तुतस्तु न अभेदस्तादात्म्यम्, अभेदस्य भेदप्रतियोगिताकाभावरूपतया अतिव्याप्तिसम्भवात्, भेदत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावरूपत्वेन असम्भवदोषाच्च । किन्तु, एकमात्रवृत्तिधर्म एव तादात्म्यम् । धर्मे एकमात्रवृत्तित्वञ्च स्वप्रतियोगिवृत्तित्वस्वसामानाधिकरण्योभयसम्बन्धेन भेदविशिष्टं यद् यत् स्वं तत्तद्-व्यक्तिभेदकूटवत्त्वम् । यथा घटपटोभयस्मिन् घटभेदस्य पटभेदस्य वा त्वं घटभेदः, तत्प्रतियोगी घटः, तस्मिन् घटभेदो वर्तते, तथा स्वं घटभेदः, तदधिकरणं पटः, तत्र घटभेदो वर्तत इति तादृशोभयसम्बन्धेन घटभेदविशिष्टं घटपटोभयम्, एतादृशं स्वं घटपटोभयम्, तद्व्यक्तिभेदः घटव्यक्तित्वे अस्ति । एवं तादृशभेदकूटवत्त्वमेकव्यक्तिमात्रवृत्तितत्तद्व्यक्तित्वादिधर्मे अस्ति । एवञ्च घटव्यक्तिमात्रवृत्तिव्यक्तित्वं तादात्म्यम् । 'घटो न पटः' 'चैत्रो न मैत्रः' इत्याद्यनुभवदर्शनात् तादृशानुभवविषयतया घटादिभेदः सिध्यति । तस्य भेदस्य प्रतियोगितायाः किञ्चित् सम्बन्धावच्छिन्नत्वं वाच्यम् । न च तादृशभेदप्रतियोगिता संयोगादिसम्बन्धावच्छिन्ना भवति, संयोगादेरेकमात्रवृत्तित्वाभावात् । अतो भेदप्रतियोगिता तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्ना स्वीकर्तव्या । घटभेदस्य तद्घटव्यक्तिभिन्ने सर्वत्र विद्यमानत्वात्, तत् प्रतियोगितायाः घटव्यक्तिरूपैकमात्रवृत्तित्वात् ।

४. कार्यकारणभावः सम्बन्धः । सत्कार्यवादः । हेतुसाध्ययोः सम्बन्धः ।

(क) कार्यरूपपदार्थस्य कारणरूपपदार्थस्य च यः सम्बन्धः स कार्यकारणभावसम्बन्धः स्वीक्रियते । यथा तन्तुपटयोः घटकपालयोः दण्डघटयोः तुरीपटयोः सम्बन्धः कार्यकारणभावाख्यः । अत्रापि नव्यमतेन कार्यकारणभावो नाम कश्चिदेकः सम्बन्धोऽभ्युपगम्यते । प्रतियोगिभूतः पदार्थः अनुयोगिनि येन सम्बन्धेन वर्तते स एव सम्बन्ध एकः स्वीक्रियते । न हि तन्तुः कार्यकारणभावसम्बन्धेन पटे विद्यते, न वा पटः कार्यकारणभावसम्बन्धेन तन्तौ विद्यते । कार्यकारणभावो नाम कार्यत्वकारणत्वे । तत्र कार्यत्वं कार्ये विद्यते, कारणत्वं कारणे विद्यते । तस्मात् कार्यतासम्बन्धो भिन्नः, कारणतासम्बन्धश्च भिन्नः । तन्तुः कार्यतासम्बन्धेन पटे विद्यते । पटश्च कारणतासम्बधेन तन्तुषु विद्यते । अत्र कार्यतासम्बन्धः कारणतासम्बन्धश्चापि वृत्त्यनियामको बोद्धव्यः ।

(ख) परिणामवादिभिः सांख्ययोगदर्शनकारैः सत्कार्यवाद आस्थीयते । यद्यपि वेदान्तमतेऽपि सत्कार्यवादः स्वीक्रियते तथापि सत्कारणवाद एव तन्मते विशेषः, कारणव्यतिरेकेण कार्यस्य सत्ताभावात् ।

सत्कार्यवादिनामित्थं हि मतम् । कार्यस्य उत्पत्तेः प्राक् तस्य सत्त्वं स्वीकर्तव्यम्, असतः क्रियमाणत्वाभावात् । न हि असत् शशशृङ्गादि क्रियते । असतः उत्पत्तिस्वीकारे असत्त्वाविशेषात् मृत्पिण्डादपि तैलमुत्पद्येत, तन्तुभ्योऽपि घटो जायेत । न च जायते । तस्मात् सत एव विद्यमानस्यैव घटादेः कार्यस्य उत्पत्तिर्भवति । कारणव्यापारात् पूर्वं कार्यं यदि असत् स्यात् तर्हि नोत्पद्येत । न हि शिल्पिसहस्रेणापि नीलं पीतं कर्तुं

शक्यते। तस्मात् कारणव्यापारात् पूर्वं कार्यं सत्। न च सदसत्त्वे कार्यस्य धर्मौ इति वाच्यम्। एवमपि असति धर्मिणि न तस्य धर्म इति सत्त्वमेव कार्यस्य स्यात्, नासत्त्वम्। असम्बद्धेनास्वरूपेण च असत्त्वेन न सद् भवति। तस्मात् कारणव्यापारात् प्रागिव उत्तरमपि कार्यं सदेव। कुम्भकारादिव्यापारात् पूर्वमपि यथा घट आसीत् तथा तद्व्यापारात् परमपि घटस्तिष्ठति इति घटादेः कार्यस्य सत्त्वम्।

न च कारणव्यापारात् प्राग् यदि कार्यं स्यात् तर्हि कथं न दृश्यत इति वाच्यम्। कारणं कार्यान्तरेण हि आवृतं सन्न दृश्यते। यथा मृत्पिण्डेन मृदः कार्यान्तरेण हि सन्नपि घट आवृततया न दृश्यत इति मृत्पिण्डरूपावरणं भङ्क्तव्यम्, तथा कुम्भकारादीनां व्यापारोऽपि कर्तव्यः। द्विविधावरणनाशे यत्नः कार्य इति मृत्पिण्डभङ्गे तथा घटाभिव्यक्तौ च यत्नः क्रियते। विविधयत्नेन हि घटस्य सत एवाभिव्यक्तिर्भवति। अत्र भगवद्वचनमपि सत्कार्यवादे अनुकूलम्–'नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः' इत्यादि।

(ग) आरम्भवादिभिर्नैयायिकैर्वैशेषिकैर्मीमांसकैश्च उत्पत्तेः प्राक् कार्यमसदित्यभिधीयते। तेन एते असत्कार्यवादिनः। यद्यपि बौद्धैरुत्पत्तेः प्राक् कार्यस्यासत्त्वमास्थीयते, तथापि असतः सदुत्पत्तिरिति कथयद्भिस्तैः असत्कारणवादः स्वीक्रियते तथैव ते अभिधीयन्ते। यदि उत्पत्तेः प्राक् कार्यं सत् स्यात्तर्हि उत्पत्तिरेव न स्यात्। न हि सतः उत्पत्तिः, उत्पत्त्या हि वस्तुनः सत्ता लभ्यते। पूर्वं कार्यस्य सत्त्वं चेत् स्यात्तर्हि किं तस्य उत्पत्त्या। न हि उत्पन्नस्य पुनरुत्पत्तिर्भवति। ननु असतः कथमुत्पत्तिर्भवेत्, न हि नीलं पीतं क्रियते, शशश्रृङ्गस्य वा उत्पत्तिर्न भवति। तस्मात् असतः उत्पत्त्यसम्भवात् सत एव कार्यस्य उत्पत्तिर्भवति। अत एव सांख्या व्यतिरेकव्याप्तिमुखेन शेषवदनुमानं प्रयुञ्जते–'असदकरणात्' इत्यादिना। कार्यं सत् कारणात् क्रियमाणत्वात्, यन्न सत् तन्न क्रियते, यथा नीलं पीतम्, यथा वा नरविषाणमिति शेषवदनुमानेन कार्यस्य उत्पत्तेः प्राक् सत्त्वं व्यवस्थाप्यत इति चेत्। उच्यते [नैयायिकैः]। न वयं शशश्रृङ्गादिवत् कार्यस्य सर्वथा असत्त्वं वदामः, येन तद्वन्न क्रियत इति अनुयोज्यामहे, अपि तु सन् घटः असन् घटः इत्यादिप्रतीतिदर्शनात् कार्यस्य सत्त्वमसत्त्वञ्च धर्मद्वयं स्वीकुर्मः। धर्मद्वयञ्च स्वकारणाधीनलब्धजन्मतया कदाचिद् एव सत्त्वं, कदाचिच्च असत्त्वम्। यथा पाकात् पूर्वं घटे श्यामता, पाकानन्तरं रक्तता तथा उत्पत्तेः प्राक् घटस्य असत्त्वम् उत्पत्तेरनन्तरञ्च सत्त्वमिति। अन्यथा उत्पत्तेः प्रागपि कार्यस्य सत्त्वम्, यथा घटस्य उत्पत्तेः प्राक् कारणस्य मृत्पिण्डस्य सत्त्वेन तत्र कुम्भकारादिकारणव्यापारो नास्ति तथा घटेऽपि कारकव्यापारोऽनर्थकः स्यात्। सिद्धे वस्तुनि कारणव्यापारो नास्ति इति कारकव्यापारसार्थक्याय उत्पत्तेः प्राक् कार्यस्यासत्त्वं स्वीकर्तव्यम्। तस्मात् कार्यमसत्—उत्पत्तेः प्राक् असदिति। उत्पत्त्या तस्य सत्ता लभ्यते।

(घ) हेतुसाध्ययोः सम्बन्धः व्याप्तिरित्यभिधीयते। सैव नैयायिकैरव्यभिचरितत्वम्, अव्यभिचार इत्यादिशब्देनाभिधीयते। प्राभाकरैः स्वाभाविकः सम्बन्ध अनौपाधिकः सम्बन्ध इति कथ्यते। बौद्धैरविनाभाव उच्यते। तत्र साध्यनिरूपिता व्याप्तिर्हेतौ

विद्यते। हेतुनिरूपिता तु व्यापकता साध्ये वर्तते। अत एव हेतौ साध्यसम्बन्धो व्याप्तिः, साध्ये हेतुसम्बन्धस्तु व्यापकता अस्ति, न तु कार्यकारणभावादिर्व्यभिचारात्। यथा नदीवृद्धया वृष्ट्यनुमानस्थले कार्यकारणभावस्य व्यभिचारोऽस्ति। न हि नदीवृद्धिः वृष्टेः कार्यम्। वृष्टिं विनापि समुद्रोच्छ्वासजनिता नदीवृद्धिर्भवति। अयं वृक्षः कपिसंयोगी एतत्त्वादित्यत्र कपिसंयोगो न एतत्त्वस्य कारणम्, एतत्त्वं वा न कपिसंयोगस्य कारणमिति। तस्मात् कार्यकारणाद्यतिरिक्ता व्याप्तिर्नाम सम्बन्धः हेतुसाध्ययोः स्वीकर्तव्यः। तत्रापि द्वौ सम्बन्धौ पूर्वं दर्शितौ इति। न हि हेतुसाध्ययोरुभयोः एकः सम्बन्धः सम्भवति। अनुयोगिप्रतियोगिभेदेन सम्बन्धस्य भेदात्। साध्यं विना हेतोर्न भाव इति अविनाभावः। नायं सामानाधिकरण्यमात्रम्। गोमहिषयोरपि कदाचित् सामानाधिकरण्यस्थितेः, न च तयोरविनाभावः॥

५. विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धस्य स्वरूपम्। तत्सम्बन्धिनां वादानां समीक्षा।

न्यायमते अभावाधिकरणयोः विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धः स्वीक्रियते। अत एव तन्मते इन्द्रियेण इन्द्रियसम्बद्धविशेषणतया तत्सम्बद्ध-विशेष्यतया वा अभावस्य प्रत्यक्षं भवति। अनुपलब्धिस्तु सहकारिकारणं न तु करणम्। घटाभाववद्भूतलमित्यत्र चक्षुःसंयुक्तं भूतलम्। तत्र घटाभावस्य विशेषणतया चक्षुःसंयुक्तविशेषणतासन्निकर्षेण चक्षुषा घटाभावस्य प्रत्यक्षं भवति भूतले घटाभाव इत्यत्र तु चक्षुसंयुक्ते भूतले घटाभावस्य विशेष्यतया चक्षुःसंयुक्तविशेष्यतासबन्धेन चक्षुषा घटाभावस्य प्रत्यक्षं भवति। एवं विशेषणतात्वेन नानाविशेषणताया विशेष्यतात्वेन नानाविशेष्यताया ग्रहणाद् विशेषणता विशेष्यता वा सन्निकर्षः अभावप्रत्यक्षस्थले स्वीक्रियते। केचित्तु भूतले घटाभाव इत्यत्रापि चक्षुःसंयुक्तविशेषणतासन्निकर्षं स्वीकृत्य सर्वत्र अभावप्रत्यक्ष-स्थले विशेषणतात्वेन अनुगतरूपतया एकस्या एव विशेषणतायाः सन्निकर्षमिच्छन्ति। 'रूपसमवायी घटः, रससमवायी सूपः' इत्यादिप्रतीतिस्थले घटो विशेष्यः, रूपसम-वायश्च विशेषणम् इत्यादिरीत्या विशेषणविशेष्यभावः सन्निकर्षः स्वीक्रियते। वस्तुतस्तु तत्रापि चक्षुसंयुक्तो घटः, तत्र विशेषणं समवाय इति चक्षुःसंयुक्तविशेषणतया घटे रूप-समवायस्य चक्षुषा प्रत्यक्षं भवति। एतच्च नैयायिकानां मते। वैशेषिकमते समवायस्य प्रत्यक्षं न भवति। एवं रसनासंयुक्ते सूपे विशेषणतया रससमवायस्य रसनेन्द्रियेण प्रत्यक्षं भवति। इति समवायस्य विशेषणतया प्रत्यक्षं स्वीक्रियते।

मीमांसकैर्वेदान्तिभिश्च एतन्नानुमन्यते। ते हि एवं वदन्ति। यत्र सम्बन्धान्तरं संयोगादिकं विद्यते तत्रैव विशेषणविशेष्यभावो भवति। घटवद्भूतलमित्यत्र घटभूतलयोः संयोगसम्बन्धोऽस्ति। तेन तं संयोगमवलम्ब्यैव तत्र प्रतीतौ घटो विशेषणम्, भूतलन्तु विशेष्यम्। यथा वा नीलं सरोजमिति प्रतीतौ नीलसरोजयोस्तादात्म्यसम्बन्धोऽस्ति। मीमांसकादिमते गुणगुणिनोस्तादात्म्यसम्बन्धः स्वीक्रियते। तं तादात्म्यसम्बन्धमुपाश्रित्य सरोजस्य विशेष्यत्वम्, नीलस्य विशेषणत्वं सिध्यति। अभावस्य तु संयोगादिसम्बन्धो नास्ति, तत् कथं तत्र विशेषणविशेष्यभावः? एवं समवायस्यापि नास्ति सम्बन्धान्तरम्,

तत्कुता वा तत्र विशेषणविशेष्यभावः ? तेन अभावस्य इन्द्रियसम्बन्धाभावाद् अनुपलब्धिरूपोऽभाव एव तत्प्रतीतौ करणं स्वीक्रियते ।

तत्र नैयाकिकैरुच्यते विशेषणविशेष्यभावस्य सम्बन्धान्तरनियम्यत्वं नास्ति । कुत्रचित् सम्बन्धान्तरसम्भवस्थले विशेषणविशेष्यभावस्य सत्त्वेऽपि न सर्वत्र तथात्वं स्वीक्रियते । अभावस्थले सम्बन्धान्तराभावेऽपि विशेषणविशेष्यभावोऽस्ति । न च अभावस्य न प्रत्यक्षत्वम् किन्तु अभावप्रमाणगम्यत्वमिति वाच्यम् । योग्यानुपलब्धिसहकारेण इन्द्रियेणैव अभावस्य प्रत्यक्षत्वसम्भवाद् अतिरिक्तप्रमाणकल्पनमयुक्तम् । न चेन्द्रियस्य अधिकरणप्रत्यक्षे अन्यथासिद्धत्वम् । अधिकरणप्रत्यक्षानन्तरमपि इन्द्रियस्य सव्यापारतया अन्यथासिद्धत्वाभावात् । न हि व्यापारेण व्यापारिणोऽन्यथासिद्धत्वं भवति इति संक्षेपः ।

वर्तमानसमये वेदप्रचारस्य आवश्यकता

राष्ट्रपति-सम्मानित आचार्य डा० जयमन्तमिश्रः

वेदो न केवलं सकलशास्त्राणां समुद्गमस्थानम् अपि तु निखिलधर्मस्य मूलम् । अत एव "वेदोऽखिलो धर्ममूलम् । वेदाद् धर्मो हि निर्बभौ" इत्यादि स्मर्यते ।

१. वेदशब्दस्य व्युत्पत्तिमूलकार्थः—

(क) (i) ज्ञानार्थकाद् आदादिक 'विद्' धातोः भावे घञि वेदनं वेदः ज्ञानम् ।
(ii विद्यते ज्ञायते इति वेदः (ज्ञानविषयः) इति वेत्तेः कर्मणि घञ् ।
(iii) वेत्ति जानाति अनेन इति वेदः करणे घञि सति ज्ञानसाधनम् ।

(ख) 'विद् सत्तायाम्' इति दैवादिकविद्धातोः विद्यते अस्तित्वं जानाति अनेन इति वेदः ।

(ग) 'विद्लृ लाभे' इति तौदादिकविद्धातोः विन्दति लभते धर्मादिपुरुषार्थान् अनेन इति वेदः ।

(घ) 'विद् विचारणे' इति रौधादिकविद्धातोः विन्त्ते विचारयति सृष्टिम् अनेन इति वेदः[१] ।

(ङ) 'विद्चेतनाख्याननिवासेषु' इति चौरादिक विद्धातोः वेदयते आख्यातिनाम-करणादिकमानेन इति वेदः[२] ।

अतएव सायणाचार्यः 'इष्टप्राप्त्यनिष्टपरिहारयोरलौकिकमुपायं यो ग्रन्थो वेदयति स वेदः' इति कृष्णयजुर्वेदभाष्यभूमिकायामैतरेयभाष्यभूमिकायाञ्च वेदार्थं प्रतिपादयाञ्चकार ।

अयं हि मन्त्र-ब्राह्मणात्मको वेदः प्रत्यक्षानुमानाभ्यामगम्यमुपायं वेदयति अत एतस्य वेदत्वम् ।

---

१. धाता यथापूर्वमकल्पयत् । ऋग्वेदस्याघमर्षणसूक्तम् ।
२. सत्तायां विद्यते, ज्ञाने वेत्ति, विन्त्ते विचारणे ।
विन्दते विन्दति प्राप्तौ श्यन्लुक्श्नम् शेष्विदं क्रमात् ॥
सिद्धान्तकौमुद्यां चुरादौ ।

अत एव प्रतिपाद्यते—

"प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तूपायो न बुध्यते ।
एनं विदन्ति वेदेन तस्माद्वेदस्य वेदता ॥" इति ।

(२) वेदानां नित्यत्वमपौरुषेयत्वञ्चः—

मन्त्रद्रष्टार ऋषयः तपस्तप्यमानाः महतो भूतस्य निःश्वसितरूपाणां वेदमन्त्राणां दर्शनमकार्षुः । पूर्वतो विद्यमानानामेव पदार्थानां दर्शनं भवति अतोऽनादिकालाद् विद्यमानत्वाद् वेदकर्तुरश्रवणाच्च वेदस्य नित्यत्वमपौरुषेयत्वञ्च सिद्ध्यति ।

यत्तु वाल्मीकीयं रामायणम्, वैयासिकं भारतम्, कालिदासीयं रघुवंशम् इत्यादिषु यथा वाल्मीकिव्यास-कालिदासादीनां तत्तत्कर्तृत्वं सिद्ध्यति तथैव काठक-तैत्तिरीय-मैत्रायणीयादिशाखाध्येतॄणां महर्षीणां नामान्यवलोक्य कठादीनां तत्तत्कर्तृत्वं तर्कयन्ति वेदान् प्रति सन्निकर्षञ्च[1] सूचयन्ति, तन्न, "यत् तदेनाँस्तपस्यमानान् ब्रह्म स्वयम्भु अभ्यानर्षत् त ऋषयोऽभवन् तद् ऋषोणाम् ऋषित्वमिति विज्ञायते" इति शतपथ-ब्राह्मणप्रामाण्येन नित्यब्रह्मणो वेदस्य ऋषिद्वारादर्शनात् अपौरुषेयत्वमेव । एतेनैव बबरादीनां वेदे नामदर्शनात् वेदस्य अनित्यत्वं तर्कयन्तः[2] परास्ताः । वैयाकरणाः, दार्शनिकेषु मीमांसका वेदान्तिनश्च वेदस्य सर्वथा नित्यत्वम् अपौरुषेयत्वं च मन्यन्ते । वैशेषिकास्तु "बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे" इत्यामनान्ति ज्ञानरूपवेदस्य नित्यत्वञ्च स्वीकुर्वन्ति ।

केचित्तु ज्ञानराशिस्वरूपं वेदमपौरुषेयम् शब्दराशिस्वरूपञ्च वेदं पौरुषेयं स्वीकुर्वन्ति निम्नलिखितप्रमाणानि च प्रदर्शयन्ति । तथा हि—

ज्ञानात्मकं वेदमभिलक्ष्य "ऋग्भ्यो जातां सर्वशो मूर्तिमाहुः सर्वा गतिर्याजुषी हैव शश्वत्[3] ।"

"मण्डलमेव ऋक्, अर्चिः सामानि"[4] "वेदा वै सविता"[5] इत्यादीनि प्रदर्शयन्ति । शब्दात्मकं वेदमभिलक्ष्य च ।

"ये पूर्व ऋषयो ये च नूत्ना इन्द्र ब्रह्माणि जनयन्त विप्राः[6]" ।

"इमे सर्वे वेदा निर्मितारः सकल्पाः सरहस्याः सब्राह्मणाः[7]

---

१. वेदाँश्चैके संनिकर्षं पुरुषाख्या इति पूर्वपक्षीयं—जैमिनि-सूत्रम् ।

२. अनित्यदर्शनाच्च तत्रैव ।

३. तैत्तिरीयब्राह्मणम् ३।१२।९।१ ।

४. शतपथब्राह्मणम् १०।५।१।५ ।

५. गोपथब्राह्मणम् १।१।३३ ।

६. ऋक्संहिता ७।२२।९ ।

७. गो० ब्रा० पूर्वप० १।२।१० ।

"नमो ऋषिभ्यो मन्त्रकृद्भ्यो मन्त्रविद्भ्यो मन्त्रपतिभ्यः[१]"

"यामृषयो मन्त्रकृतो मनीषिणः"

"कण्वासो वां ब्रह्म कृण्वन्ति" ब्रह्म कृण्वन्तो गोतमासः"

"ब्रह्माणि ससृजे वसिष्ठः"

"तस्माद् यज्ञात् सर्वहुतः ऋचः सामानि जज्ञिरे।

छन्दांसि जज्ञिरे तस्माद् यजुस्तस्मादजायत"[२]

इत्यादीनि प्रमाणयन्ति। एवमेव—

"अग्निः पूर्वेभिर्ऋषिभिरीड्यो नूतनैरुत[३]"

"ये च पूर्वं ऋषयो ये च नूत्नाः[४]"

"यत्रर्षयः प्रथमजा ये पुराणाः[५]।" इत्यादीनि प्रदर्श्य ऋषिषु प्राचीनत्वं नूतनत्वं च स्वीकृत्य मन्त्रद्रष्टृत्वे मन्त्रकर्तृत्वे वा विभिन्नकालत्वमङ्गीकुर्वन्ति।

"साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुः ते अवरेभ्यः असाक्षात्कृतधर्मभ्य उपदेशेन मन्त्रान् संप्रादुः उपदेशाय ग्लायन्तो अवरबिल्म ग्रहणाय इमं ग्रन्थं समाम्नासिषुर्वेदं च वेदाङ्गानि[६] च" इतिमहर्षियास्कीयं निरुक्तं प्रमाणयन्ति।

उपर्युक्तेभ्यः पञ्चभ्यो धातुभ्यो निष्पन्नस्य वेदशब्दस्य श्रुतिः, आम्नायः, छन्दः, ब्रह्म, निगमः, प्रवचनम्, स्वाध्यायः, विष्णुः इत्यादयो विभिन्ना अर्था भवन्ति।

वर्तमानकाले वेदप्रचारस्य आवश्यकता—

इदानीं राष्ट्रियभावनाया भावनात्मकैकतायाश्च अभावेन देशे महत् संकटम् समासम्।

सुसमृद्धराष्ट्रस्य या परिकल्पना वेदे वर्तते तस्याः परिज्ञानं देशवासिनां कृते परमावश्यकम्। तच्च वेदस्य प्रचारेणेव शक्यसंभवम्। भगवान् वेदः समुद्घोषयति अस्माकं राष्ट्रे—

"आब्रह्मन् ब्राह्मणो ब्रह्मवर्चसी जायताम्,

आराष्ट्रे राजन्य शूर इषव्योऽतिव्याधीमहारथो जायताम्,

---

१. मै० ब्राह्मणम्

२. तै० ब्रा० २।८।८।५।

३. ऋक्संहिता १।१।२।

४. तत्रैव ९।२२।९।

५. तै० सं० ४।९।१३।१।

६. निरुक्ते प्रथमाध्याये।

दोग्ध्री धेनुः वोढा अनड्वान् आशुः सप्तिः
पुरन्ध्रिर्योषा जिष्णूरेथेष्ठाः सभेयो युवा
अस्य यजमानस्य वो रो जायताम् ।
निकामे निकामे नः पर्जन्यो वर्षतु
फलवत्यो न ओषधयः पच्यन्ताम्
योगक्षेमो नः कल्पताम् ।"
वेदप्रचारमन्तरा कथं जना इमां समुदात्तकल्पनां जानीयुः ?
"संगच्छध्वं संवदध्वं सं वो मनांसि जानताम्"

इत्यादिमन्त्रेषु यादृशो भावनात्मकैकता प्रतिपादिता वर्तते तस्याः परिज्ञानाय वेदाध्ययनं सप्रचारं परमावश्यकमिति शम् ।

प्रतियोगिता

आचार्यबदरीनाथशुक्लः

प्रतियोगिताशब्दो न्यायशास्त्रे स्वरूपसम्बन्धविशेषरूपेऽर्थे नितरां निरूढः। तत्र सम्बन्धो नाम स, यो विशेष्यविशेषणव्यतिरिक्तविशिष्टबुद्धेः नियामकः। यथा दण्डी पुरुष इति दण्डविशिष्टपुरुषविषयिणी विशिष्टबुद्धिः दण्डेन पुरुषेण तयोः संयोगेन च नियम्यते, तेष्वेकस्याप्यभावे तद्बुद्धेरनुत्पत्तेः। तत्र दण्डो विशेषणम्, पुरुषो विशेष्यः ताभ्यां भिन्नस्तद्बुद्धेः विषयविधया नियामकस्तयोः संयोगः, स एव तत्र दण्डपुरुषयोः सम्बन्धः।

स्वरूपसम्बन्धो नाम सम्बन्धिस्वरूपः सम्बन्धः। यत्र सम्बन्धी एव केनचिद् रूपेण सम्बन्धस्य कार्यं करोति तत्र सम्बन्धकार्यं कुर्वन् सम्बन्धी एव स्वरूपसम्बन्ध इत्युच्यते। यथा घटाभाववद् भूतलमिति घटाभावविशिष्टभूतलविषयिण्यां बुद्धौ घटाभावाद् भूतलाच्च भिन्नः कोऽपि पदार्थ एवंविधो न भासते यस्तयोः सम्बन्धविधया तां बुद्धिं नियमयेत्। विशिष्टबुद्धिश्च विशेष्यविशेषणयोः सम्बन्धमविषयीकुर्वती न जायते। अतस्तद्बुद्धौ घटाभावो वा भूतलं वा तदुभयमेव वा सम्बन्धविधयापि भासत इति मन्तव्यं भवति, तत्रा घटाभावो घटाभावत्वेन विशेषणम्, भूतलं भूतलत्वेन विशेष्यम्, स्वरूपत्वेन च सम्बन्धिस्वरूप एव सम्बन्ध इत्युक्ता बुद्धिः भूतलघटाभावयोः स्वरूपसम्बन्धेन नियम्येति सिद्धान्तः।

न च विशेष्यविशेषणात्मकसम्बन्धिस्वरूपस्य सम्बन्धत्वमसङ्गतं विशेष्यविशेषण-व्यतिरिक्तस्य विशिष्टबुद्धेः विषयविधया नियामकस्यैव सम्बन्धत्वाभ्युपगमादिति वाच्यम् विशेष्यताविशेषणताभ्यां भिन्नाया विशिष्टज्ञानीयविषयताया एव सम्बन्धलक्षणत्वाभ्यु-पगमात्। तादृशी विषयता संसर्गता सम्बन्धता वा कथ्यते, तस्या आश्रय एव सम्बन्धः। घटाभाववद्भूतलमिति ज्ञानीया तादृशी विषयता चान्यत्र दुर्घटताया घटाभावे भूतले तदुभायोरेव वा स्वीक्रियतेऽतस्तत्र घटाभावस्वरूपो भूतलस्वरूपस्तदुभयस्वरूप एव वा तयोः सम्बन्धः।

प्रतियोगिता तु स्वरूपसम्बन्धविशेषः। तत्र किं मानमिति चेद् 'भूतले घटस्या-भाव' इति प्रतीतिरेव मानम्। तथा हि अस्यां प्रतीतौ भूतलघटाभावयोरिव घट-तदभावयोरपि सम्बन्धो भासते। घटशब्दोत्तरषष्ठ्या तस्यैवोल्लेखात्। अन्यथा तस्या अनुपपत्तेः तथा चाभावे घटस्य यः सम्बन्धो भासते स संयोगाद्यात्मकत्वासम्भवेन

संयोगादितोऽन्य एव, स एव च प्रतियोगिता । तदेवं प्रतियोगिता नाम घटादेस्तत्तदभावेन सह सम्बन्धः । सोऽपि न घटादितस्तत्तदभावतश्च भिन्नः, किन्तु तत्स्वरूप एव, अतः सम्बन्धिस्वरूपात्मकसम्बन्धतया स्वरूपसम्बन्ध एव । भूतलादिभिः घटाभावादीनां स्वरूपसम्बधेन विलक्षणतया च न स्वरूपसम्बन्धमात्रमपि तु स्वरूपसम्बन्धविशेषः विलक्षणः स्वरूपसम्बन्ध इति यावत् ।

प्रतियोगिता द्विविधा अभावीया संसर्गीया च तत्राद्या 'भूतले घटस्याभाव' इत्यादि प्रतीतितः अभावेन सह घटादेः सम्बन्धतया सिद्धा, द्वितीया च 'भूतले घटस्य संयोगः सम्बन्ध' इत्यादिप्रतीतिता संयोगादिना सह घटादेः सम्बन्धतयाऽभ्युपेया, अन्यथा घटशब्दोत्तरषष्ठ्या अनुपपत्तेः एवं 'मुखे चन्द्रस्य सादृश्यम्' इत्यादिप्रतीतितः सादृश्यादिना सह चन्द्रादिसम्बन्धतयाऽपि तत्सिद्धिरावश्यकी प्रकारान्तरेण चन्द्रशब्दोत्तर-षष्ठ्या अनुपपत्तेः । तदेवं 'भूतले घटस्य संयोगः सम्बन्ध इत्यस्य 'संयोगो भूतलानुयोगि-कघटप्रतियोगिकसम्बन्धः' इत्यर्थः । 'मुखे चन्द्रस्य सादृश्यम्' इत्यस्य च मुखानुयोगिक-चन्द्रप्रतियोगिकसादृश्यमित्यर्थः ।

उभयविधयोः प्रतियोगितयोः वैलक्षण्यम्

अभावीया संसर्गीया च प्रतियोगिता परस्परं भिन्ना, आद्या हि सम्बन्धावच्छिन्ना, द्वितीया च सम्बन्धानवच्छिन्ना । आद्यापि अन्योन्याभावस्थले तादात्म्यबन्धावच्छिन्ना, घटः पटो नेति प्रतीत्या घटे पटनिष्ठतादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकस्यैवाभावस्य बोधनात् । अत्यन्ताभावस्थले च तादात्म्यभिन्नेन केनचित्सम्बन्धेनावच्छिन्ना, भूतले घटो नास्ति, घटे घटो नास्तीत्यादिप्रतीतिभिः भूतले घटे च तादात्म्यभिन्नेन संयोगादि-संबंधेन घटाभावस्य बोधनात् ।

प्रागभावस्थले ध्वंसस्थले च न केनापि संबंधेनावच्छिन्नेति नव्याः । तन्मते ध्वं-सीया प्रागभावीया च प्रतियोगिता संसर्गीयप्रतियोगितेव सम्बन्धानवच्छिन्नापि ततो विल-क्षणा, संसर्गीयप्रतियोगितायाः प्रतियोगितयाऽपि निरूपितत्वात् प्रतियोगितायाः अपि संसर्गत्वात्, अभावीयप्रतियोगिताश्च प्रतियोगितयाऽनिरूपितत्वात्, प्रतियोगिताया अभावानात्मकत्वात् । प्राचां मते तु ध्वंसप्रागभावयोरपि प्रतियोगिता सम्बन्धा-वच्छिन्नैव, स्वाश्रयत्वस्वपूर्वकालत्वान्यतरसंबंधावच्छिन्नप्रतियोगिताक-तदभावस्य तद्ध्वंसरूपतया स्वाश्रयत्वस्वोत्तरकालत्वान्यतरसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकतद-भावस्य च तत्प्रागभावरूपतयाऽभ्युपगमात् । तथा हि—तद्घटध्वंसकाले तद्घटः स्वाश्रयत्व-सम्बन्धेन स्वपूर्वकालत्वसम्बन्धेन वा न विद्यत इति तत्काल उक्तान्यतरसम्बन्धेन तद्घटाभावोऽस्तीति स एवाभावस्तद्घटध्वंसः । एवं तद्घटप्रागभावकाले तद्घटः स्वाश्रयत्वसम्बन्धेन स्वोत्तरकालत्वसम्बन्धेन वा न वर्तत इति तत्काल उक्तान्यतर-सम्बन्धेन तद्घटभावोऽस्तीति स एवाभावस्तद्घटप्रागभावः । स्वाश्रयत्वमुभयत्र कालिक-

स्वसमानकालिकत्वान्यतरसम्बन्धावच्छिन्नं बोध्यं तेन गगनादौ न तद्घटादिध्वंसादिमत्त्वापत्तिः।

अभावीयप्रतियोगितायाः सम्बन्धावच्छिन्नत्वम्—

संसर्गीयप्रतियोगिताया इव अभावीयप्रतियोगिताया अपि सम्बन्धानवच्छिन्नत्वमेव न्याय्यं लाघवादिति तु न शङ्कनीयम् तथा सति घटादेः घटाद्यभावविरोधित्वानुपपत्तेः। तथा हि घटादिः यदि संयोगेन तदभावविरोधी तदा कपालयोः घटस्य संयोगेनासत्तया समवायेन घटवतोरपि कपालयोः घटाभावः प्रतीयेत। यदि स समवायेन तद्विरोधी तदा भूतले समवायेन घटस्यासत्तया घटसंयुक्तेऽपि तत्र घटाभावः प्रतीयेत। संयोगसमवायान्तरसम्बन्धेन घटादेस्तभाविरोधित्वे नैव दोष इत्यपि वक्तुमशक्यम् घटवति स्पन्दात्मके काले उक्तान्यतरसम्बन्धेन घटस्यासत्तया घटाभावप्रतीतत्यात्तेः। संयोगसमवायकालिकान्यतमसम्बन्धेन घटादेस्तदभावविरोधित्वमपि दुर्घटम्। भूतले घटसंयोगशून्यत्वदशायां घटाभावप्रतोत्यनुपपत्तेः घटाभावविरोधिनो घटस्य कालिकेन तद्दशायामपि तत्र सत्त्वात्। अभावीयप्रतियोगितायाः सम्बन्धाविच्छिन्नत्व तु तत्तत्सम्बन्धेन घटादेस्तत्तत्सम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावविरोधित्वकल्पनया न कश्चिद् दोषः।

अभावीयप्रतियोगिताया धर्मावच्छिन्नत्वम्

सम्बन्धावच्छिन्नत्वमिव धर्मावच्छिन्नत्वमप्यभावीयप्रतियोगितायामावश्यकम्। अन्यथा नीलघटाभावादिभिन्नतया घटाभावस्य निर्वचनानुपपत्तेः। तथा हि घटाभावो यदि घटप्रतियोगिकाभावस्तदा नीलघटाभावोऽपि घटाभावः स्यात्, यदि यावद्घटप्रतियोगिकः स, तदा घटपटोभयाभावोऽपि स स्यात्, यदि घटेतराप्रतियोगिको यावद्घटप्रतियोगिकोऽभावः सः तदा नीलघट-नीलान्यघटोभयाभावः नीलघटत्वेन घटाभावश्चापि घटाभावः स्यात्। प्रतियोगिताया धर्मावच्छिन्नत्वे तु घटत्वेतरधर्मानवच्छिन्नघटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वेन घटाभावस्य निर्वचने न कोऽपि दोषः। नन्वेवमपि घटत्वेन नीलघटाभावस्य, घटत्वेन घटपटोभयाभावस्य, च घटत्वेन नीलघट-नीलान्यघटोभयाभवस्य घटत्वेन पटाद्यभावस्य च घटाभावत्वं दुर्वारमिति चेन्न, घटत्वेतरधर्मानवच्छिन्नघटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वे सति तादृशनिरूपकताकाभावत्वेन घटाभावस्य निर्वचने दोषाभावात्। घटो नास्तीति प्रतीतौ घटस्य घटत्वेनैव घटाभावस्य प्रतियोगित्वान्निरूपकत्वाच्च घटाभावस्य तादृशाभावत्वोपपत्तेः।

घटत्वेन नीलघटाद्यभावस्य च प्रतियोगिताया घटत्वेन निरूपकतायाश्च नीलघटत्वादिनाऽवच्छेद्यतयादृशत्वात्।

व्यासज्याव्यासज्यवृत्तिधर्मप्रतियोगिकपर्याप्त्यभ्युपगमपक्षे घटत्वगतैकत्ववृत्त्यभावत्वेनापि घटाभावः सुवचः, वृत्तित्वं स्वप्रतियोगितावच्छेदकताप्रतियोगिकपर्याप्त्यनुयोगितावच्छेदकत्व- स्वनिरूपकतावच्छेदकताप्रतियोगिकपर्याप्त्यनुयोगितावच्छेदकत्वोभयसम्बन्धेन।

प्रतियोगितायाः रूपान्तरम्—

अभावीयसंसर्गीयोक्तप्रतियोगितातो भिन्नेऽप्यर्थे प्रतियोगिताशब्दप्रयोगः प्राप्यते। यथा आधेयप्रतियोगिकाधिकरणता घटप्रतियोगिकं ज्ञानमित्यादौ, तत्र पूर्वस्मिन् निरूपकत्वं परस्मिंश्च विषयत्वं प्रतियोगिताशब्दार्थः।

प्राचीननैयायिकाः प्रतियोगिताशब्दं विरोधिता, परिपन्थिता, प्रतिद्वन्द्विता-प्रभृतिशब्दानां पर्यायं मत्वा तत्तदभावस्य विरोधिनं तत्तदभावप्रतियोगिनं मन्यमाना अत्यन्ताभावस्य त्रितयप्रतियोगिकत्वं मन्यन्ते। तथा हि—तन्मते घटात्यन्ताभावस्य त्रयो विरोधिनः घटः, घटप्रागभावो घटध्वंसश्च घटवति घटात्यन्ताभावस्या-प्रतीत्या घटस्य तद्विरोधित्वम्, घटप्रागभावदशायां जायमानाया घटाभावप्रतीतेः घटप्रागभावविषयकतया, घटध्वंसदशायां च जायमानायास्तस्याः घटध्वंसविषयकतया चोपपत्तिसम्भवेन घटप्रागभाववति घटध्वंसवति च घटात्यन्ताभावस्यासत्त्वे लाघवाद् घटप्रागभावस्य घटध्वंसस्य च घटात्यन्ताभावविरोधित्वं भवतीति घटात्यन्ताभावो घटतत्प्रागभावः, तद्ध्वंस इति त्रितयप्रतियोगिकः। तत्र घटस्य संयोगादिसम्बन्धेन घटात्यन्ताभावस्य विरोधितया घटनिष्ठा तत्प्रतियोगिता संयोगादिसम्बन्धावच्छिन्ना। घटप्रागभावस्य घटध्वंसस्य च स्वरूपसम्बन्धेन घटात्यन्ताभावस्य विरोधितया घटप्राग-भावनिष्ठा घटध्वंसनिष्ठा च तत्प्रतियोगिता स्वरूपसम्बन्धावच्छिन्नेति विवेकः।

तदभावप्रतियोगित्वस्य तदभावविरोधित्वरूपत्वे तदभावविरोधित्वनियम्यत्वे वा घटसंयोगस्य संयोगेन घटाधिकरणत्वस्य चापि घटाभावप्रतियोगित्वापत्त्याऽत्यन्ता-भावस्य त्रितयमात्रप्रतियोगिकत्वाभ्युपगमोऽयौक्तिक इति न शङ्कनीयम्। उक्तसंयोग-स्योक्ताधिकरणत्वस्य च घटीयत्वेनैव घटाभावविरोधितया तन्निष्ठघटाभावविरोधिताया घटनिष्ठघटाभावविरोधिताप्रयुक्तत्वात् विरोधित्वान्तराप्रयुक्ततदभावविरोधित्वस्यैव च तदभावप्रतियोगितानियामकत्वात्।

नवीनास्तु पूर्वं घटध्वंसवति भाविघटप्रागभाववति च कपालद्वये घटसत्त्वदशायां घटो नास्तीति प्रतीयेरनुदयेन तत्प्रतीतेः घटप्रागभावविषयकत्वं घटध्वंसविषयकत्वं वाऽनुचितं मन्यमानास्तस्या घटात्यन्ताभावविषयकत्वं स्वीकुर्वन्तः घटोत्पत्तेः पूर्वं घटध्वं-सकाले च निर्घटे कपालद्वये घटो नास्तीति प्रतीतेरुदयानुरोधेन ध्वंसप्रागभावयोरत्यन्ता-भावविरोधित्वं दुर्घटं विभाव्य तदभावप्रतियोगितायास्तदभावविरोधित्वनियम्यत्वेऽपि अत्यन्ताभावस्य त्रितयप्रतियोगिकत्वं नामनन्ति।

तदभावप्रतियोगित्वस्य तदभावविरोधित्वनियम्यत्वस्य दुर्घटत्वम्

वस्तुतस्तदभावप्रतियोगित्वस्य तदभावविरोधित्वनियम्यत्वं स्वीकर्तुमेव न शक्यं तथा सति 'घटत्वेन पटो नास्ति', तद्घटत्वेन घटो न घटत्वपटत्वोभयं नास्ति समवायेन गगनं नास्ति इत्यादिप्रतीतिसिद्धाभावानां प्रतियोगित्वस्य पटे, घटसामान्ये घटपटत्वयोः

गगने च दुर्घटत्वापत्तेस्तेषां तत्तदभावविरोधित्वाभावात्। ननु 'अत्र घटत्वेन पटः' 'अत्र तद्घटत्वेन घटः', 'अत्र घटत्वपटत्वोभयम्', 'अत्र गगनम्' इत्यादिभिश्च यैरुक्तबुद्धीनां प्रतिबन्धत्तात् तत्तद्बुद्धिप्रतिबन्धकतावच्छेदकविशेष्यताश्रयत्वस्य तत्तद्बुद्धिसिद्धाभावप्रतियोगित्वनियामकत्वेनोक्तदोष इति चेन्न धर्मितावच्छेदकरूपेण तच्छून्यानवगाहितादृशनिश्चयानामपि तत्तद्बुद्धिप्रतिबन्धकत्वेनान्यत्रापि तत्तद्बुद्धि-सिद्धाभावप्रतियोगित्वापत्तेः, तत्तद्बुद्धिप्रतिबन्धकतावच्छेदकविशेष्यतावच्छेदकाश्रयत्वस्य तत्तद्बुद्धिसिद्धाभावप्रतियोगित्वनियामकत्वमपि न यौक्तिकम् प्रोक्तप्रतीतीनामाद्यद्वय-सिद्धाभावप्रतियोगित्वस्य पटे घटसामान्ये च दुर्घटत्वापत्तेः।

न चैवं तत्तदभावप्रतियोगित्वस्य निर्नियामकतयाऽऽकस्मिकत्वापत्तिरिति वाच्यम् तत्तदभावनिरूपकत्वस्य तत्तदभावप्रतियोगिताया नियामकत्वोपगमे दोषाभावात्, वस्तुगत्या तत्तदभावप्रतियोगिनैव तत्तदभावस्य निरूपणीयत्वाभ्युपगमात्। ननु तत्तद-भावनिरूपकत्वमेव तत्तदभावप्रतियोगित्वं स्यात् तन्नियम्यस्य तद्भिन्नस्य तत्तदभावप्रति-योगित्वस्य निष्प्रयोजनतया स्वीकर्तुमनर्हत्वादिति चेन्न, घटो नास्तीत्यादिस्थले तत्तदभाव-निरूपकत्वस्य तत्तदभावप्रतियोगित्वरूपत्वसम्भवेऽपि घटत्वेन पटो नास्ति, घटत्वेन नील-घटो नास्तीत्यादिस्थलेषु तयोर्भेदस्यावश्यकत्वाद्, अन्यथा पटत्वेन पटाभावः घटत्वेन-नीलघटाभावादिव्यावृत्तस्य घटाभावत्वस्य दुर्वचत्वापत्तेः।

संसर्गीयप्रतियोगिताया नियामकम्

तत्तत्संसर्गप्रतियोगित्वस्यापि किञ्चिन्नियम्यत्वं नूनमभ्युपेयमन्यथाऽऽकस्मिकत्वा-पत्तेः। तत्र तत्संसर्गप्रतियोगित्वं न तत्संसर्गाश्रयत्वं संयोगसंसर्गस्य द्विष्ठतया घटभूतल-संयोगस्य भूतलेऽपि सत्त्वेन तस्यापि तत्संयोगप्रतियोगित्वापत्तेः। तत्सम्बन्धेन वृत्तिमात्र-स्यापि तत्सम्बन्धप्रतियोगित्वनियामकत्वं नाङ्गीकर्तुं शक्यं वृत्त्यनियामकसम्बन्धप्रति-योगित्वस्य निर्नियामकत्वापत्तेः। तत्सम्बन्धेन सम्बद्धत्वस्यापि तन्नियामकत्वमसम्भव-दुक्तिकं तत्सम्बन्धेन सम्बद्धत्वस्य प्रतियोग्यनुयोगित्वेनाभिमतयोरुभयोः सत्त्वात्। अत्रोच्यते—तत्तत्सम्बन्धनिष्ठविशेष्यतानिरूपितसम्बन्धत्वनिष्ठप्रकारत्वावच्छिन्नं विशेष्यता-निरूपितषष्ठ्यन्तपदप्रयोज्यप्रकारतावत्त्वस्य तत्सम्बन्धप्रतियोगिताया नियामकत्वे न कश्चिद् दोषः। भूतले घटस्य संयोगः सम्बन्धो न तु घटे भूतलस्येत्यादिशब्दजप्रतीती-नामेव प्रामाणिकतया तादृशप्रकारतावत्त्वस्य घट एव सत्त्वेन तस्यैव घटभूतलसंयोग-प्रतियोगित्वात्। यत्र च द्वयोः सम्बन्धिनोस्तादृशी प्रतीतिः प्रामाणिकी यथा युध्यतो-र्मेषयोः संयोगस्थले तन्मेषे एतन्मेषस्य संयोगः, एतन्मेषे तन्मेषस्य संयोगः सम्बन्धः इत्येवंविधा। तत्र तादृशसंयोगप्रतियोगित्वस्योभयत्रेष्टतया न कोऽपि दोषः।

प्रणवमूलकसृष्टिसमीक्षा

आचार्यरामप्रसादत्रिपाठी

शब्दमयी, अर्थमयी चोभयविधाऽपि सृष्टिः प्रणवमूलैवेति तत्र च शब्दार्थयोर-व्यक्तावस्थायां पूर्वं क आसीच्छब्दो वाऽर्थो वा ? इति विवेचनमतीव गहनम्। यतो हि द्वावपि परस्परं विरह्य्य पृथक् स्थातुं न शक्नुतः, शब्दाश्रितोऽर्थः, अर्थाश्रितश्च शब्द इति परस्परं सापेक्षत्वं वर्तते।

परन्तु द्वयोरनयोर्व्यक्तावस्थयोर्विचारे कृते प्रथमतः शब्दस्ततोऽर्थ इति व्यवहार-क्रमो वक्तुं शक्यते। यथा मृत्तिकां गृहीत्वा घटारम्भं कुर्वाणे कुलाले—"किं करोषि" इति पृष्टे सति सः "घटं करोमि" इति वाक्यमुच्चारयति, तदनुकृतिं प्रक्रमते। अनेन शब्दस्य प्राथम्यमिति स्फुटमायातम्। यद्यप्यत्र कुलालस्य मनसि घटस्याकारो नाम चेति द्वयमपि पूर्वतः सिद्धम्। तथापि तदव्यक्तावस्थायाम्, न तु व्यक्तावस्थायाम्।

इदानीं शब्दतत्त्वस्य व्यक्ताव्यक्तत्वे विचार्येते। तत्र कस्यापि पदार्थस्य नाम स्वरव्यञ्जनोभयविधवर्णसङ्घातरूपं भवति। स्वरसाहाय्यमन्तरा व्यञ्जनवर्णस्यो-च्चारणं नैव सम्भवति। उक्तं च महाभाष्ये महर्षिणा पतञ्जलिना "न पुनरन्तरेणाचं व्यञ्जनस्योच्चारणं सम्भवतीति[1]"। अचः स्वराः, अ, इ, उ, ए, ओ, इति मुख्यस्वराः। "क, च, ट, त, प, य, र," इत्यादयो व्यञ्जनवर्णाः। तत्र स्वरवर्णोच्चारणेदन्ततात्वोष्ठ-प्रभृतिषु स्थानेषु विकृतिर्न भवति, व्यञ्जनस्योच्चारणे तु भवतीति सुस्पष्टमनुभूयत एव। व्यञ्जनस्योच्चारणावसाने स्वरः शिष्यते। क-खादयः किञ्चिद्दीर्घमुच्चार्यन्ते, अन्तेऽकारोऽनुभूयते। अयमेवाकारः कादीनामुच्चारणात् प्रागप्यनुभूयते। एवञ्च स्वरः कादीनां प्राक् पश्चाच्चानुस्यूत एवेति मन्तव्यम्। यथा—आश्रयं विना किमपि वस्तु स्थातुं न शक्नोति। अधुना सूक्ष्मदृष्ट्या दर्शनीयम्—कण्ठदेशे कामपि विकृतिमकृत्वा योऽसौ स्वर उच्चार्यते, स एव कण्ठादि-देशस्थ-विकृतिभिर्व्यञ्जनरूपतामनुयाति, न च स्वीयं स्वरूपं त्यजति। अत एव च व्यञ्जनस्य स्वातन्त्र्येणोच्चारणं न भवती-त्युक्तम्। स्वरस्य व्यञ्जनात्मकतया व्यक्तीभवनार्थो विकृत्युपाधेरपेक्षा व्यञ्जनस्यो-त्पत्तेः पूर्वस्वरेऽव्यक्तरूपा स्थितिः। एवञ्च स्वरव्यञ्जनयोः कार्यकारणभावः सम्बन्धो

---

१. म० भा०—१।२।२९।

मन्तव्यः। कार्यञ्चोपादानकारण एव सूक्ष्मरूपेण तिष्ठतीति व्यञ्जनस्याव्यक्तावस्था स्वरेऽस्तीति सिद्धम्।

स्वरनादध्वनीनां विवेकः

भेरीमृदङ्गादिजडपदार्थेभ्यो निष्पन्नः शब्दो ध्वनिरित्युच्यते। प्राणिभिरुच्चारितः शब्दः "स्वर" इत्युच्यते। इयानेव तयोर्भेदः, स्वरूपतस्त्वैक्यमेव। नादस्तु व्यापकः। मनुष्येषु वर्णः स्वरः नाद इत्येवं प्रकारत्रयेण ध्वनिव्यक्तो भवति। तत्र करतलताल-शब्दो नादः। मनुष्येतरप्राणिषु बाहुल्येन स्वरात्मक एव शब्दो दृश्यते। शुकसारिका-दिषु क्वचिद् वर्णरूपोऽप्यनुभूयते। कांस्यादिषु जड़पदार्थेषु त्वेक एव नादात्मकः शब्दः परिदृश्यते। अतश्चायं शब्दो ध्वन्यादिरूपेण जड़चेतनात्मिकायामखिलायां सृष्टौ परिपूर्णस्तिष्ठति। विकृतिरूपोपाधिना नानारूपताञ्च याति।

अपरदृष्ट्या विचारे क्रियमाणे वर्णरूपा ध्वनिरूपाश्चेति द्विविधा एव शब्दा भवन्ति। तत्र व्यक्तावस्थायां वर्ण इति, अव्यक्तावस्थायाञ्च ध्वनिरिति व्यवहारः। मायायां परमेश्वरे लीयमानायां वर्णरूपम् ध्वनिरूपञ्च शब्दतत्त्वमपि तत्रैव प्रलीयते। परमेश्वरे चाव्यक्तरूपेणावस्थितायां मायायां तदाश्रितं स्वरवर्णध्वन्यात्मकं सर्वं व्यक्तमपि शब्दजातं कैवल्यरूपेणाव्यक्तं सत्परमेशरूपतामभिसम्पद्य तिष्ठति। तस्य परमेश्वरस्याव्यक्तं नाम किमिति जिज्ञासायामुच्यते दार्शनिकैः—"ओम्" इति।

ओमिति प्रणवस्येषद् विमर्शः

ओमिति प्रणवेऽकारोकारमकारेति वर्णत्रयमस्ति। तत्र अकार इति, उकार इति च स्वरौ, मकारस्तु व्यनञ्जवर्णः। एवं रीत्याऽत्र द्वौ भागौ द्रष्टव्यौ, यथासृष्टावपि जडभागश्चेतनभागश्चेति। वृक्षस्यास्तित्वमव्यक्तरूपतया यथा बीजे भवति, तथैव शब्देन तत्सृष्ट्या (नाम-रूपात्मिकया) मायया च त्रिभिरव्यक्तोपाधिभिः सहितः परमात्मा सगुण इत्युच्यते। एतदेव यन्मायाया अस्तित्वम्, तदेव द्वैतस्य बीजम् उक्तोपाधिरहितश्च परमात्मा निर्गुण इति कथ्यते। एवमेव स्वरात्मकः शब्दो विक्रिया-शून्यो निर्गुणस्तदपेक्षया विक्रियासहितो व्यञ्जनवर्णः सगुण इति बोध्यः।

वाच्यस्यार्थजातस्य वाचकस्य शब्दस्य च परमात्मनि विलये सति तदभिन्ना-भिन्नस्य तदभिन्नत्वमिति नियमेन[1] वाच्यवाचकयोरभेद आगच्छति। एवञ्च व्यक्ता-व्यक्तयोस्तयोः प्रकृतिपुरुषयोर्वाचकमिदम् ओमिति शब्दस्वरूपं—सगुणपरमात्मनो-रभिन्नमिति सिद्धम्[2]।

ॐ इति लिपिविषयको विमर्शः

यथा "ओम्" इत्यक्षराकृतिर्वर्णमालायां पतिता, न तथा "ॐ" इत्याकृति-

१. अव्यक्तवादः पृ० ३७-५१।
२. वै० सि० ल० म०, बौद्धार्थ नि०, पृ० ३६२।

वर्णमालान्तःपातिनी। किन्तु परमात्मनो बोधकं निर्गुणं चिह्नम्। यथा—पुत्रः स्वोत्पत्तेः पूर्वं पित्रा सम्पत्स्यमानां स्वप्रतिमामाविष्कर्तुं न प्रभवति। पितरि तु पुत्रस्याव्यक्ता प्रतिमाऽस्त्येव। तथैवाकारादिः सर्वा वाक् प्रणवरूपेति शब्दोच्चारणानन्तरं निष्पन्ना लिपिः स्वस्मारितवाचकस्य वाच्यं प्रकाशयितुं समर्थाऽपि न तत्पूर्वसिद्धं प्रणवं प्रकाशयितुं क्षमते। स्वोत्पत्तेः पूर्वमुत्पादकतया बोधकं यत् "ॐ" इति चिह्नम्। ओमिति कार्याकृति कथमानेतुं शक्नुयात्? प्रत्युत स्वयमेव तस्मिँश्चिह्नेऽव्यक्तमस्ति[1]।

"ॐ" इतिं निर्गुणं चिह्नम्, ओमिति च सगुणं चिह्नं मन्तव्यम्। यतश्च ओमित्यत्र मकारो व्यञ्जनवर्णः तेन सगुणोऽस्ति। अस्य च मूलमव्यक्तं स्वरूपं बिन्दुरूपमस्ति। अस्मादेव बिन्दो रेखागणितं प्रादुर्भूतम्। एते च तत्रत्या नियमाः—बिन्दुर्नाम यस्य केनापि साधनेन विभागः कर्तुं न शक्यते। अस्य च स दृग्गोचरोऽपि न भवति। एवं यस्यायामो विभक्तुमशक्यः, या च दृक्पथे नायाति, सा बिन्दुद्वयान्तर्वर्तिनी रेखा इति। अस्तु, अस्मिन् मते तस्योपपत्तिप्रकार इत्थं बोध्यः स च बिन्दुः सर्वासामक्षराकृतीनां केन्द्रस्थानं बोध्यः। स च स्वस्थान एव स्थित्वा गतिरूपोपाधिना समधिगम्य रेखारूपो भवति। विकृतिरूपोपाधिवशात् सैव रेखाऽक्षराकृति भजते। रेखाक्षरश्चेति बिन्दोरेव विकृते रूपेस्तः। एते द्वेऽप्यव्यक्तरूपेण बिन्दौ तिष्ठत इति बिन्दोः कारणरूपता स्फुटमायाता। यथा विन्दुरूप एव कार्पासपिण्डो द्रष्टव्यः। तस्यैकदेशोऽङ्गुलिना संवलय्य यद्दीर्घमाकर्षितं सूत्रं रेखा-रूपं भवति तत्सूत्रं सरलतिर्यगाद्याकृत्या लिपिरूपतामापन्नमिव भाति। पुनश्च तस्य संवलनमपाकृष्य पिण्डीकृते सति सूत्ररूपत्वं परित्यज्य कार्पासपिण्डत्वं सम्पद्य पुनर्बिन्दुरूपेण परितिष्ठते। तत्र बिन्दुर्मूलकारणम्, ततो जायमानम् रेखा, अक्षरम्, अङ्कादि च तत्कार्यम् कार्याणि च कारणस्वरूपाणि भवन्त्येवेति सर्वं कार्यजातमेतद् बिन्दुरूपमेव।

अन्यच्चेदमपि द्रष्टव्यम्—यच्छब्दादक्षरलिपिना चार्थबोधरूपं कार्यंतुल्यमेव। यद्वस्तुशब्देनान्यं प्रति बोधनीयमस्ति तदक्षरलिपिनाऽपि सुबोद्धव्यम्। उभयत्रापि बोधकतारूपा शक्तिस्तुल्या। तेन समानधर्मत्वमुभयोः। किञ्च शब्देभ्योऽक्षरलिपावधिका शक्तिरस्ति, शब्दस्तु श्रुतः सन् समीपस्थं जनमेवोपकरोति, अक्षरलिपिस्तु सुदूरदेशस्थानपि जनानुपकरोति।

किं बहुना शब्दतत्त्वस्य चिरकालस्थायित्वलाभार्थमक्षरलिपिरेवैकः उपायः। ये शब्दा मुखेनोच्चार्यन्ते, त एवाक्षररूपेण लिख्यन्ते, तेष्वेवाक्षरेषु त एव शब्दा मुखान्निर्गच्छन्तीति कृत्वाऽपि शब्दानां तल्लिपीनां च समत्वमेव मन्तव्यम्। अपरञ्च गति-विकृति-सम्बन्धाद् रेखाक्षररूपा भवति, अनुच्चरितः शब्दो बिन्दुरूपो नादात्मकः। स एवाघा-

---

१. अ० बो०, पृ० ५१–५३।

तोपाधिना स्वरात्मकश्च रेखारूपो दीर्घो भवति। अथ च ताल्वाद्युपाधिना व्यञ्जन-वर्णरूपा भवति। इतोऽपि हेतोः शब्दाक्षरलिप्योर्मध्ये भेदो नास्ति, अपि त्वेकत्वमेव।

एवं रीत्या "ॐ" इत्येष शब्दः "ॐ" इत्येषोऽक्षरलिपिश्च तुल्य एव। "ॐ" इत्येतदक्षरमिदं सर्वमिति।[1] माण्डूक्यश्रुत्यनुसारेण तु सर्वे शब्दास्तल्लिपयश्च "ॐ"कार एवाव्यक्तरूपेणावतिष्ठन्ते। तस्मादेवोत्पद्यन्ते, पुनस्तत्रैव समवलीयन्ते। स चैतावत्काल-मव्यक्तमासीत् तदिदानीं व्याकृत्य वाचकेभ्यः कथयामि।

प्रणवस्याऽष्टौ प्रकृतयः

बिन्दुरेवोत्थानरूपेणोपाधिना रेखारूपतामनुगतः। पुनर्वक्रगतिरूपोपाधिनाऽक्षर-रूपश्चाभवत्। "ॐ"कारस्याऽष्टौ प्रकृतयः (विभागाः) सन्ति। तेषां विभागानां पृथक्-पृथक् संयोगे सति वर्णसङ्ख्यादयश्च निष्पद्यन्ते। अत्र तद्वर्णनमङ्कद्वारेण सम्पा-दयिष्यते। एते चाऽङ्काः समक्षं निर्मितस्य चित्रपटस्याऽऽकृतीनामवयवेषु लिखिताः सन्ति। तत्र प्रथमावयवो बिन्दुः चन्द्राकाररेखाया द्वाववयवौ मिलित्वा त्रयः। पुनस्त्र्य-ङ्कस्य शुण्डायाश्चावयवाः "पञ्च" इति मिलित्वा पूर्णस्य "ॐ"कारस्याष्टावयवाः सञ्जाताः।[2]

प्रणवस्य कस्मादङ्गवत् कस्या आकृतेः प्रादुर्भावः

प्रणवस्य कस्मादवयवात् कस्या आकृतेरुद्भव इति स्वस्थेन निरूप्यते। ८, ७, ६ इत्येतदवयवैः संयुक्तैः सद्भिः "क" इत्येष व्यञ्जनवर्णः प्रादुर्भवति। ५, ८, ७, इत्ये-भिरवयवैः "च" व्यञ्जनस्याविर्भावः। ७, ८, आभ्याम्, "त" इत्यस्य, ६, ७, आभ्याम् "प" इत्यस्य ८, ६, ७, एभिः "य" इत्यस्य ६, ४, ५, एभिः "र" इत्यस्य ५, ४, ६, ७ एभिः 'ल' इत्यस्य ६, ५, ८ एभिः "ह" इत्यस्य च सम्भवो भवति। एवमवयवा-नामनुकूलपरिवर्तनेन सर्वे वर्णाः समुत्पद्यन्ते।

सङ्ख्योत्पादका अवयवाः

८, ७, आभ्याम्, "१" "एकः" इत्यङ्को भवति। ६, ४, ७, एभिः "२" "द्वि" इत्यस्य, ६, ४, ५, एभिः, "३" "त्रिः" इत्यस्य ६, ४, ५, एभिः, "४" "चतुर्" इत्यस्य ६, ७, आभ्याम् "५" पञ्च इत्यस्य, ६, ४, ५, एभिः षड् इत्यस्य, ५, ८, आभ्याम्, "७" "सप्त" इत्यस्य ५, ६, आभ्याम्, "८" "अष्ट" इत्यस्य, ५, ८, आभ्याम्, "९" "नव" इत्यस्य चाङ्कस्याकृतयः सम्भवन्ति। बिन्दुः स्वतः सिद्धः एव। एवं निर्दिष्टाभि-रङ्कसंज्ञाभिः सर्वा अङ्कसंज्ञा ऊहनीयाः।

---

१. मा० ३०।१।१

२. इतोऽप्यधिकं रहस्यं महाराष्ट्रभाषया विरचितं स्वानन्दसाम्राज्यग्रन्थे सृष्टिवर्णन-प्रस्तावे द्रष्टव्यम्। विस्तारभिया नेहोपन्यस्यते।

इदमत्राश्चर्यं द्रष्टव्यम्—कैश्चिदवयवैः किञ्चिदक्षरं भूत्वा कतिपयेऽवयवा अवशिष्यन्त एवानया सूक्ष्मेक्षिकया प्रणवस्य सगुणपरमेश-वाचकत्वे को विरोधः? इदं पुनरवधेयम्—सङ्ख्याक्षराणि चेमानि हस्तलेखनात् प्राग् मुखेनोच्चारणीये शब्द एव विलीनान्यासन्। मुखेनोच्चारणीया व्यञ्जनवर्णा दन्ततालव्योष्ठादिविकृत्युपाधिना प्रकटनात् पूर्वं स्वररूपाण्यासन्निति स्वरेण सह व्यञ्जनानामभेदः।

स्वरस्तूच्चारणात् पूर्वं ध्वनिरूप इति ध्वनिना सह तस्याभेदः। अनुच्चारितौ ध्वनिरव्यक्तरूपः "ॐ" कारश्च बिन्दुरूपः। व्यक्तबिन्दोः सगुणपरमात्मनश्चाभेदोऽव्यक्त-बिन्दु निर्गुणपरमात्मा चैकरूपः। सर्वं जगत् परमात्मन एव निर्मितम्। स एव परमात्मोत्थानरूपगत्युपाधिना स्वकीयं व्यापकस्थानमपरित्यजन् मायारूपा रेखाकृतिरभवत्। तदनुगुणविकृत्याऽक्षररूपा सृष्टिरजायत्। कार्पासदृष्टान्तेन साऽक्षररूपा सृष्टिरेखारूपिण्यां मायायां विलीनाऽभवत् गुणविकृतिं परित्यज्य रेखारूपा माया बिन्दुरूपे परमात्मनि सुप्ता। एवञ्च रेखाया मायाया अक्षरस्य सृष्टेश्च परमात्मैक्यमस्तीति बोध्यम्। अत एव जड़चेतनात्मकसृष्टिसहिता माया, स्वरव्यञ्जनसहितः शब्दराशिः, रेखायुक्तश्च बिन्दुरित्येतेषां स्वरूपं परमात्मेति कृत्वा "तस्य वाचकः प्रणवः"[१] इति प्रणवोऽपि एतद्गुणैः परिपूर्णः सकलैश्वर्यप्रकाशकोऽवश्यं भवितुमर्हतीति "ॐ"कारस्य वैलक्षण्यम्।

बिन्दुरूपस्य परमात्मनो रेखारूपमायाया अक्षरसृष्टेश्च पुनः सूक्ष्मो विमर्शः

बिन्दुशब्दोच्चारणेनैव मनस्येका वर्तुलाऽऽकृति प्रादुर्भवति। तथैव हस्तेन पत्रपटादिषु आकारो निष्पाद्यते। लेखन्या यदेकं महच्छून्यं विलिख्यते, तद् बिन्दोः स्थूलाऽऽकारोऽस्ति। स चाऽऽकार एषः अस्ति। अस्मिन्नाकारे या कृष्णरेखा दृश्यते न सा बिन्दुः, किन्तु तदन्तर्गतः श्वेतभागोबिन्दुः। बाह्यावर्तुलरेखया तस्य बिन्दुत्वं सम्पादितम्। बाह्यसीमा वृत्तरेखा, तदन्तःपाती भागोबिन्दुः। इदमेव बिन्दोर्व्यक्तं स्वरूपमन्तव्यम्। रेखायां तिरोहितायां तु बिन्दोरव्यक्तं स्वरूपमायाति यच्च व्यापकमुपरिच्छेदिकाया रेखाया अभावात्, एवमेवेदं विचारणीयं यदव्यक्तबिन्दोः स्वरूपं व्यापकम्, तथा निर्गुणस्य परमात्मनोऽपि मायाशून्यत्वेन निरपेक्षं व्यापकं स्वरूपं मन्यते।

वर्तुलरेखाकृतोपाधिना परमात्मनः सगुणत्वमायाति। ततश्च व्यक्तबिन्दुः स्वस्थानमपरित्यजन् गतिरूपोपाधिनाऽव्यक्तरेखात्रयात्मकाव्यक्तरेखारूपो भवति। यथा नदी स्वयं प्रवाहरूपेण मध्यरेखा भूत्वा द्वाभ्यां पक्षाभ्यां द्वे तटे रेखारूपे कृत्वा रेखात्रयवती सती प्रवहति। तथैव या एका रेखा दृष्टिपथमायाति, तिसृणामव्यक्तरेखानां जननी, उभयोः पार्श्वयोर्द्वे रेखे मध्ये चैका इति सिद्धान्तात्। एवमेव सगुणपरमात्मा

---

१. प० द० १।२७।

"सोऽकामयत बहु स्याम्"[१] इत्युत्थानरूपेणोपाधिनाऽव्यक्तगुणत्रयात्मकमायारूपेणाविर्भवति ।

त्रिगुणरेखाया इष्टगत्याक्षररूपता यथा प्राप्यते, तथा त्रिगुणात्मिकाया मायायाः कामकर्माद्यनेकोपाधिसम्बन्धवशादतर्क्यसृष्टिरूपता सम्पद्यते ।[२] एवं रीत्या व्यापकपरमात्मैवाव्यक्तो बिन्दुः, सगुणः परमात्मा व्यक्तो बिन्दुः त्रिगुणात्मिक माया त्रिगुणा रेखा, सृष्टिश्च "ओम्" इत्यक्षरम् । इत्येतेषां सर्वेषामैक्यरूपं सम्पन्नम्, न मनागपि भेदः ।

अत्र विषय इदमपि सूक्ष्ममालोचनीयम्–अव्यक्तबिन्दुः परमात्मा च निरपेक्षो व्यापको निर्गुणश्च, तत्र वाक्यप्रवृत्तिर्न भवति, "यतो वाचो निवर्तन्ते" इति सिद्धान्तात् । व्यक्तविषयिकैव वाक्प्रवृत्तिः ।

व्यक्तिबिन्दुस्तु प्रकृतिपुरुषोभयात्मकः । स्वस्थाने निश्चलोऽयं बिन्दुः, तस्मिन् मायास्थिततमोगुणरूपजडोपाधेः सत्त्वात् तत्रोपाधौ परमात्मनः सदंशोऽभिव्यक्तः । यदा च स एव बिन्दुर्गतिं प्राप्य रेखारूपोऽभवत्, तदा मायास्थचलनवलनात्मकरजोगुणवशात् परमात्मनः सदंशेन सह चेतनांऽशोऽप्यभिव्यक्तः । तदनुरेखाया विकृतिरूपोपाधिना बिन्दुरक्षररूपोऽभवत् । तत्र तत्र मायास्थसत्त्वगुणोपाधिना परमात्मन आनन्दांऽशोऽप्यभिव्यक्तः ।

अतश्चेदमालोच्यताम्–सच्चिदानन्दघनः परमात्मा, सत्त्वरजस्तमोगुणवती माया (अखिलचराचररूपिणि सृष्टिः) । एतौ च प्रकृतिपुरुषौ वाच्यौ । नादस्वरवर्णात्मकः प्रणवो बिन्दुरेखाक्षराकृतिमानस्, "ॐ" इत्येवं तस्य वाचक इत्येतेषामेकरूपेणात्यन्ताभेदोऽस्तिः, एतत्तत्त्वमवश्यं विचारणीयम् ।[३]

अव्यक्तव्यक्ताकृतिमय्याः सृष्टेर्विमर्शः

यथा चित्रकलानिपुणेन शिल्पिना मूर्तिनिर्माणेच्छया मृत्पिण्डं पुरतः संस्थाप्याऽस्मादेकम्, द्वे, बहूनि वा चित्रवस्तूनि सम्पादयिष्यामीति तस्य मनसि यथा यथा कल्पना प्रादुर्भवति, तानि सर्वाणि वस्तूनि तस्मिन् पिण्डे पूर्वमेव वर्तन्ते । इच्छानुगुणा या कल्पना दृढीभवति तदाकृतिं निर्मातुं प्रयतते । एवञ्च मूर्तयः स्वोत्पत्तेः प्राग् मृत्पिण्डे यथाऽव्यक्ताः, तथैवाखिला सृष्टिः साकारभवनात् प्राग् निराकारतया मायायामव्यक्ता । तेनाव्यक्तरूपेण सह माया परमात्मनि लीना भवति, तदा समेषां मूलबिन्दुः परमात्मैवास्ति । मूर्तीनां कारणं मृत्पिण्डोऽपि स्थूलबिन्दुरेव । अव्यक्तो बिन्दुर्व्यापकः व्यक्तबिन्दुस्तु रेखायुक्त इति प्राङ् निवेदितमेव ।

---

१. तै० उ०–२।६ ।

२. अव्यक्तबोधः, पृ० ६४-६८ ।

३. अव्यक्तबोधः, पृ० ६९।७० ।

यावन्तो निष्प्राणपदार्था मृत्पाषाणप्रभृतयस्ते सर्वे परमाणूनां संयोगेन जाताः। परमाणोश्च स्वरूपं बिन्दुरूपमेव। स्थूलानां जडपदार्थानां घर्षणादिकैरुपायैराकृतिनाशयितुं शक्या, तत्र परमाणूनां राशिरेवावशिष्यते। तस्य विनाशस्तु कर्तुमशक्य इति स परमात्मनो रूपम्। अत एव न्यायशास्त्रविद्भिः परमाणुभिरेव द्व्यणुकादिसृष्टिरित्युद्घोष्यते।

प्रत्यक्षमनुभूयताम्—तुषाराणां संयोगेन जलं जायते, तुषारश्च बिन्दुरूप एव। किं बहुना बिन्दुशब्देन जलबिन्दोरेव प्रतीतिर्लोके प्रसिद्धा। अन्यच्चेदं द्रष्टव्यम्—पुष्पफलवतां वल्लीवृक्षादीनामुत्पत्तिर्बीजाद् भवति। बीजस्याकृतिस्तु प्रायशो वर्तुला बिन्द्वाकृतिरेव[1]।

यद्यपि बीजस्याऽऽकृतिः सर्वत्र न वर्तुलैव, अपि तु क्वचिल्लम्बा, क्वचन चतुष्कोणा क्वचन त्रिकोणेत्यादि। तथापि बीजस्योपरितनभागे एक कवचं भवति। तदन्तर्गतं बीजं तत्काठिन्यात् प्राग् रसमयेन बिन्दुरूपेणैव तिष्ठति। प्रथमं पुष्पस्योद्भवः, तत्परिपाकाद् यदा तत्रत्यं मधु घनं भवति, ततस्तत्पुष्पं शुष्यति। तस्य मूले मधुनो लघुपिण्डिका जायते। तस्य संरक्षणाय कवचमुत्पद्य पुष्पं निर्गिलति, ततः फलाकृतिमनुलक्ष्य वृद्धिं प्राप्य स मधुबिन्दुरप्येकत्वेनानेकत्वेन वा तत्र परिणमति। ये चाऽफला अपुष्पा वनस्पतयस्तेऽपि जलसंयोगेन प्ररोहन्ति। तत्रापि रजः कणान्ते जलबिन्दवश्चोत्पत्तौ कारणमिति तेषामपि बीजं ग्रन्थिपर्णादौ वर्तत एव[2]।

व्यक्तेन्द्रियाणां प्राणिनामुत्पत्तिप्रकारः

अव्यक्तेन्द्रियाणां वृक्षवल्लीप्रभृतीनामुत्पत्तिप्रकारमुक्त्वा व्यक्तेन्द्रियाणां स प्रकारः प्रदर्श्यते। ते च त्रिविधाः—(१) जरायुजाः (२) अण्डजाः (३) स्वेदजाश्च। तत्र जरायुजानामण्डजानाञ्चोत्पत्ती रेतसां रजसश्च संयोगात्। रेतो जलबिन्दुर्मधुस्थानीयम्, रजश्च पुष्परजः—कणस्थानीयम्। अत एव पुष्पवत्याः स्त्रिया रजोदर्शनं सञ्जातमित्युच्यते। अनयोरुभयोर्बिन्दोः सम्मेलनाद् गर्भधारणं भवति। यस्य बिन्दोराधिक्यं तद्वशात् पुरुषरूपा स्त्रीरूपा वाऽऽकृतिर्जायते। यद्यपीमा आकृतयः स्वातन्त्र्येण स्त्रीपुंस्त्वरूपा उपलक्ष्यन्ते, तथापि प्रत्येकाकृतिषु वामदक्षिणाङ्गयोर्गौणप्रधानभेदोऽस्त्येव।

पुरुषस्य दक्षिणमङ्गं प्रधानम्, वामं तु गौणम्, तदनुरोधेन बलस्यापि तारतम्यं भवति। एवं स्त्रीणां वामाङ्गं प्रधानम्, दक्षिणं त्वप्रधानम्। यद्यपि तस्या वामशरीरे दक्षिणाङ्गाद्बलाधिक्यम्, तथापि पुरुषवामशरीराद् न्यूनमेव, दक्षिणाङ्गात्तु सुतराम्।

---

१. अव्यक्त० रूप प्रक०, पृ० ७०–७४।

२. अव्यक्तबोधः, पृ० ७४–७५।

अत एव स्त्री "वामाङ्गी"[1] इत्युच्यते, न्यूनशक्तेरधिकशक्त्यायतत्वात्। सा स्वभावेनैव पुरुषाधीना, न स्वतन्त्रा। उक्तञ्च राजर्षिमनुना—

पिता रक्षति कौमारे, भर्ता रक्षति यौवने।
रक्षन्ति स्थविरे पुत्रा न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति[2]॥

अपरञ्चैतदपि मार्मिकमत्र प्रमाणं द्रष्टव्यम्—मनुष्यस्यान्यप्राणिनो वा शरीरे द्वौ भागौ समानौ वर्तेते। द्वे नेत्रे, द्वौ कर्णौ, नासापुटे द्वे, स्कन्धौ द्वौ, हस्तौ द्वौ, पादौ च द्वौ—इत्येवं सर्वेऽवयवा द्वन्द्वीभूय वर्तन्ते। उदरे मुखे चापि मध्यवर्तिन्या रेखया द्वौ भागावनुमातव्यौ। अनया च रीत्या मनुष्याकृतिः स्वभावेन द्वेधा भूता संहिताऽस्तीति परिज्ञायते।

यद्यपि शरीरेऽवयवानां द्वन्द्वमस्ति, तथापि ताभ्यामेकैव क्रिया घटते, अतश्च द्वन्द्वेऽपि परस्परं सापेक्षत्वभावनया स्त्रीपुरुषयोः स्वाभाविकः स्नेहो भवति परस्परमिति विज्ञानम्।

एवमेवाण्डजानामपि मूलं बिन्दुरेव, "तत्र इयान् भेदः—जरायुजः प्राणी पूर्णावयवः सन् गर्भाशयाद्बहिरागच्छति। अण्डजस्तु निरवयवोऽण्डाकारेण गर्भाशयाद्बहिरागत्य पुनः कोटरादौ तस्मिन्नण्डेऽवयवैरात्मानमभिसम्पाद्याण्डनिर्भेदादुत्पद्यते। अतएव द्विजशब्देनापि व्यपदिश्यते।

कीटपतंगदंशादयः स्वेदजाः। विकृतानां पृथिवीजलोष्मणां संयोगाद् यो वाष्पबिन्दुर्जायते (शरीराद् विनिर्गच्छति) स स्वेद इत्युच्यते। निदाघसमये शरीरे यो घर्मः समुत्पद्यते, तस्मिन् शरीरजो मलः, जलम् ऊष्मा चेति त्रितयमुपलभ्यते। मस्तके मलिनवस्त्रादौ यूकालिक्षादयो घर्मादेव जायन्ते। एवञ्च स्वेदजप्राणिनामुत्पत्तौ मूलकारणं बिन्दुरेव।

एतावता इदमागतं यत् समग्रस्य जगतो मूलकारणं प्रणवाख्यो बिन्दुरेव। यस्य व्यक्ततायाः प्राक् समस्तं जगत् तत्रैव लीनमासीत्। सृष्टिकाले त्वनन्तानि नामरूपाणि तु तत एव प्रादुर्भवन्ति, तत्रैव स्थितानि, तत्रैव च लीनानि भवन्ति। तथा चोक्तम्—

"ॐ" इत्येतदक्षरमिदं सर्वमिति[4]।

---

१. अव्यक्तबोधः, पृ० ७५–७६।
२. मनुस्मृतिः ९।३।
३. अव्यक्तबोधः, पृ० ७५–७९।
४. मा० उ०—१।१।

वेद्या विषयता

आचार्य डॉ० श्रीरामपाण्डेयः

(१)

न्यायव्यायामशाला विविधमतिकलाकल्पनानल्पजाला
दिव्यौचित्याञ्चिताशा बुधगणगणिता पक्षरक्षैकदक्षा।
पण्डापुञ्जैकधार्या श्रमसुकृतधरा पण्डितानां विधात्री
हेत्वाभासाण्डभेत्री जगति जयति सा कापि माला मतीनाम्॥

(२)

साहङ्कारैकवर्षा मतिततिजनिका शास्त्रपावकमार्गा
मोहाहारा सतर्षा विदितघनरवा बुद्धितापापहारा।
त्रैपथ्यं सेवमाना हतदरदुरिता दृष्टिसृष्ट्यैककुञ्जा
भव्या सूतिर्यदीया जगति जयति सा भव्यकादम्बिनीशा॥

(३)

चिन्तां धन्यां पुराणीं मतिततिकमलां भव्यभावां विचेयां
न्यायारण्यैकपर्णां सहजविषयतां सौख्यबुद्धैकभक्ताम्।
कान्तां कस्यापि कम्रां विबुधपरिचितां चण्डपण्डानिगूढां
श्रीरामस्तर्कभक्ते वरभुविचिनुते विज्ञवेद्यामखण्डाम्॥

(४)

कान्तारे भीषणे को रघुरिव सुकृती न्यायनाम्नीह धीरस्
चाण्डां पण्डां दधानो विहरति सततं भीतिपुञ्जेऽपि सिंहः।
नाम्ना शुक्लोऽद्वितीयो बुधजनमहितस्तस्य शिष्यत्वमाप्तो
बिम्बीं बोधकैभक्तां सरसविषयतामत्र तन्वे दुरूहाम्॥

महामान्येन पण्डितशिरोमणिना रघुनाथशिरोमणिना पदार्थतत्त्वनिरूपणे प्रख्यातपुस्तके एतेन बोधविषयता व्याख्याता इत्युक्त्या विषयताया अपि पदार्थान्तरत्वमुररीकृतम्। ग्रन्थोऽयं रघुदेवेन सूरिणा इत्थं व्याख्यातः।

एतेन क्लृप्तपदार्थान्तर्भावासम्भवेन प्रसिद्धपदार्थातिरिक्तत्वेन व्याख्याता। अयमभिप्रायः—विषयताया बोधस्वरूपत्वे घटपटाविति समूहालम्बनस्य बोधस्य भ्रमत्वा-

पत्तिस्तत्र तदुभयविषताया एकबोधस्वरूपत्वे घटत्वाद्यवच्छिन्न-घटत्वाद्यभाववद्वृत्ति-विषयताप्रतियोगित्वरूपभ्रमत्वस्यावगाहनात्। विषयताया विषयस्वरूपत्वे तु घटभूतलसंयोगाविति समूहालम्बनतो घटवद्भूतलमिति विशिष्टबुद्धेर्वैलक्षण्यापत्तेः।

न च समूहालम्बनेऽधिकस्य संयोगत्वस्य भानान्न तथेति वाच्यं तथा सति घटवद्-भूतलं संयोगश्चे ति बोधात् तादृशसमूहालम्बनवैलक्षण्यानिर्वाहात्।

न च विशिष्टबुद्धौ सम्बन्धसम्बन्धोऽप्यधिको भासते इति नानुपपत्तिरिति वाच्यं सम्बन्धसम्बन्धमादायापि समूहालम्बनसम्भवात्।

एतावता इदं स्पष्टीकृतं भवति यद् विषयताया बोधस्वरूपत्वस्य विषयस्वरूपत्वस्य चोक्तरीत्या दोषग्रस्ततया पदार्थान्तरत्वरूपमेव युक्तम्।

अत्रेदं वक्तु शक्यते यद् विषयताया बोधस्वरूपत्वाभ्युपगमे शिरोमणेः पक्षेण रघुदेवेन यदिदमुक्तं यद् विषयताया बोधस्वरूपत्वे घटपटावितिबोधस्य घटत्वांशे भ्रम-त्वापत्तिः, उक्तबोधस्यैकतया तदीयविषयताया अपि बोधात्मकत्वेन एकतया या विषयता घटनिष्ठा सैव पटनिष्ठापि, एवं या विषयता पटत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपिता सैव घटत्वनिष्ठ-प्रकारता निरूपितापि, अतःपटत्वनिष्ठविषयतायामपि घटत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितसत्त्वे-नोक्तबोधस्य घटत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितघटत्वाभाववन्निष्ठविशेष्यताकत्वात्।

तन्न समीचीनम्, उक्तसमूहालम्बनबोधस्य दोषाजन्यतया भ्रमत्वस्वरूपे दोषजन्यत्वस्य निवेशेनोक्तापत्तिवारणसम्भवात्। न च भ्रमत्वशरीरे दोषजन्यत्वप्रवेशेऽपि रजतत्वेन पुरोवर्त्तिशुक्तिशकलं घटपटौ चावगाहमाने घटपटौ इदं रजतं चेति समूहा-लम्बनबोधे घटादौ घटत्वाद्यंशेऽपि भ्रमत्वापत्तिस्तस्य पुरोवर्त्तिरजतत्वांशे भ्रमात्मकतया दोषजन्यत्वस्य घटत्वाभावत्वपटनिष्ठविशेष्यतानिरूपितघटत्वनिष्ठप्रकारताकत्वस्य च सत्त्वादितिवाच्यम्। भ्रमत्वघटक प्रकारत्वविशेष्यत्वयोर्निरूप्यनिरूपकभावे दोषप्रयोजत्वस्य निवेशेनोक्तापत्त्यभावात्, तथा हि तत्प्रकारकभ्रमत्वं नाम दोषप्रयोज्यतन्निष्ठप्रकारता-निरूप्यत्ववत् तदभाववन्निष्ठविशेष्यताकबोधत्वम्, उक्तबोधे पटनिष्ठविशेष्यतावृत्तौ घटत्व-निष्ठप्रकारतानिरूप्यत्वं न दोषप्रयोज्यत्वं किन्तु घटपटनिष्ठविषयतयोरभेदप्रयोज्यत्वमतो न तत्र घटत्वाद्यंशे भ्रमत्वापत्तिः।

किञ्च तदभाववन्निष्ठविशेष्यतायां तदभाववन्निष्ठरूपितवृत्तित्वावच्छेदेन तन्निष्ठ-प्रकारतानिरूपितत्वं निवश्यापि उक्तापत्तिर्वारयितुं सुशका। उक्तबोधे घटत्वनिष्ठप्रकारता-निरूपितत्वस्योक्तबोधीयविशेष्यतायां घटवृत्तित्वावच्छेदेनैवाभ्युपगमेन घटत्वाभाववन्निरू-पितवृत्तित्वावच्छेदेन घटत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितत्वस्यासत्त्वात्।

न च विषयताया बोधस्वरूपत्वे घटादेर्विषयताश्रयत्वेन बोधाश्रयत्वस्याप्य-निवार्यतया घटोविषयतावनिति प्रतीतिवद् घटो बोधवानिति प्रतीतिरपि दुर्निवारेति

वाच्यं घटे विषयतात्वेनैव बोधस्याभ्युपगमाद् बोधवानितिप्रतीतेश्च बोधत्वेन बोधाधिकरणतानियम्यत्वात् ।

न चाधिकरणताया आधेयनिरूप्यतया आधेयभेदेनैव भिन्नत्वस्याभ्युपगन्तव्यत्वेन बोधविषयत्वयोरैक्यापक्षे बोधनिरूपिताया विषयतानिरूपितायाश्च अधिकरणताया भेदासम्भवेन विषयताश्रये घटे बोधाश्रयत्वस्यापि सत्तया घटो विषयतावानिति प्रतीतिवद् घटो बोधवानिति प्रतीत्यापत्तिर्दुष्परिहरैवेतिवाच्यम् अधिकरणताया आधेयताभेदेन, आधेयतायाश्च अवच्छेदकीभूतस्य धर्मस्य सम्बन्धस्य च भेदेन भिन्नत्वात् । अन्यथा शुद्धविशिष्टयोशुद्धसत्ताया विशिष्टसत्तायाश्चाधिकरणतयोरभिन्नतया गुणः सत्तावानितिप्रतीतिवद् गुणो गुणकर्मान्यत्वविशिष्टसत्तावानिति प्रतीतिः, एवं कालः समवायेन रूपवानितिप्रतीतिश्चापरिहार्या स्यात्, तथा च घटो बोधवानितिप्रतीतिर्नापादयितुं शक्या ज्ञानत्वावच्छिन्नाधेयतायां स्वरूपसम्बन्धावच्छिन्नत्वस्य स्वरूपसम्बन्धावच्छिन्नायां विषयतानिष्ठाधेयतायां बोधत्वावच्छिन्नत्वस्य चाभावात् ।

न च बोधविषयतयोरैक्यपक्षे बोधत्वविषयतात्वयोरपि ऐक्यमभ्युपेयम्, अन्यथा विषयतात्वस्य बोधत्वभिन्नत्वे क्लृप्तपदार्थेष्वनन्तर्भूतत्वे च विषयतात्वस्य पदार्थान्तररूपस्याभ्युपगमापत्तिः स्याद्, ऐक्ये च तयोरुक्तरीत्या बोधाधिकरणत्वविषयतात्वाधिकरणत्वयोरभेदस्य वक्तुमशक्यतया घटो विषयतावानिति प्रतीतिवद् घटो बोधवानिति प्रतीत्यापत्तेर्निरासो दुष्कर इति वाच्यं बोधत्वविषयतात्वयोरैक्ये उक्तप्रतीत्योरपि अभिन्नतया उक्तापत्तेरिष्टत्वसम्भवात् । वस्तुतो बोधविषयतयोरैक्यपक्षे बोधत्वविषयतात्वयोर्नैक्यमपि तु भेद एव ।

न चैवं विषयतात्वस्य पदार्थान्तरत्वाभ्युपगमे विषयताया एवातिरिक्तत्वपक्ष उचित इति वाच्यं विषयतात्वयोरुभयोरतिरिक्तयोः स्वीकारे गौरवात् तदपेक्षया विषयताया बोधस्वरूपत्वमभ्युपगम्य विषयतात्वमात्रस्यातिरिक्तत्वकल्पनायां लाघवात् ? वस्तुतो विषयतात्वमपि न पदार्थान्तरं किन्तु सामान्यस्याखण्डोपाधिरूपे विभागे प्रविष्टतया सामान्यान्तर्गतमेव ।

नन्वेवमपि विषयताया एवाखण्डोपाधित्वमभ्युपगम्यतामिति चेन्न विषयताया अखण्डत्वस्यानुभवविरुद्धत्वात् । क्लृप्तबोधादिरूपत्वसम्भवेनाखण्डोपाध्यात्मनापि अक्लृप्तव्यक्त्यन्तरस्वरूपायास्तस्या अभ्युपगमे गौरवाच्च ।

विषयताया विषयस्वरूपत्वपक्षे शिरोमणेः पक्षमुपपादयता रघुदेवेन यद् दूषणं दर्शितं तदपि न समीचीनं तद्वारणप्रकारस्यापि सुवचत्वात् तथाहि विषयताया विषयस्वरूपत्वे प्रदर्शितो दोषोऽयमेव यद् घटवद् भूतलं संयोगश्चेति बोधस्य घटवद्भूतलमिति बोधतोऽवैलक्षण्यापत्तिरुभयोरपि बोधयोर्भासमानानां विषयाणां समानत्वात् । विषयभेदमन्तरा बोधभेदस्य दुरुपपादत्वात् ।

परं दूषणमिदं समर्थयितुं न शक्यं घटवद्भूतलमितिबोधे संयोगत्वप्रकारकत्वस्याभावात् तत्र संसर्गघटकतयैव संयोगत्वस्य भानात्, संसर्गघटके च प्रकारताया अनभ्युपगमात्, अन्यथा संसर्गघटकेऽपि प्रकारताया अभ्युपगमे तत्प्रकारकानुभवं प्रति तद्विषयकबोधस्य कारणत्वेन संयोगत्वाद्यवच्छिन्नोपस्थितिमन्तरा संयोगसंसर्गकबोधो न स्यात् ।

न च विषयतामात्रस्यैक्येन संयोगत्वाद्यवच्छिन्नसंसर्गताके घटवद्भूतलमिति बोधेऽपि संयोगत्वप्रकारकत्वस्य सम्भवेन उक्तबोधयोरवैलक्षण्यापत्तिर्दुर्वारैवेति वाच्यम्, उक्तरीत्या संयोगसंसर्गकबोधस्य संयोगत्वादिप्रकारकत्वोपपादने संयोगासंसर्गके घटभूतलसंयोगा इति बोधे संयोगत्वावच्छिन्नसंसर्गतानिरूपितघटत्वावच्छिन्न प्रकारतानिरूपित भूतलत्वावच्छिन्नविशेष्यताकत्वस्यापि उपपादनसम्भवेन उक्तबोधस्यापि घटवद्भूतलमिति बोधस्येव भूतले घटानावबुद्धि प्रति प्रतिबन्धकत्वापत्तेः ।

न चैतद्दोषभयादेव विषयताया विषयस्वरूपत्वपक्षः परित्याज्य इति वाच्यं विषयताया विषयस्वरूपत्वे समानाधिकरणानां प्रकारत्वविशेष्यत्वादिरूपेण भिन्नानां भिन्नविषयतानां विषयात्मकतया अभेदेऽपि प्रकारतात्वविशेष्यतात्वादिभेदेन भिन्नवत्वस्याभ्युपगमेन दोषाभावात्, तथा हि-घटभूतलसंयोगा इति बोधे या भूतलनिष्ठा विशेष्यता सा न घटनिष्ठप्रकारतयो संयोगनिष्ठसंसर्गतया वा निरूपिता, तत्र घटस्य प्रकारविधया संयोगस्य च संसर्गविधया अभानात्, अतो भूतले घटाभावबुद्धिप्रतिबन्धकतावच्छेदकस्य घटत्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपितसंयोगत्वावच्छिन्नसंसर्गताकभूतलत्वावच्छिन्नविशेष्यताक-निश्चयत्वस्य घटभूतलसंयोगा इतिबोधेऽसम्भवेन न तस्य भूतले घटाभावबुद्धि प्रति प्रतिबन्धकत्वापत्तिः ।

भीमः कालो बलीयानिह वितरति कः किंनरायाधमाय,
चिन्तां हित्वा चितां वा कलिकलुषकुलं स्वस्थचित्तो न कोऽपि ।
माहात्म्यं तस्य सिद्धं सहजविषयतामत्र गायामि कस्माल्-
लेखागारे विपन्नां युक्तिमतिमतां नापरोऽप्यत्र हेतुः ॥

गोदावरीस्तवः

पं० वसन्तत्र्यम्बकशेवडे

गोदावरीवारितसर्वदोषा योषा प्रिया पूर्वमहार्णवस्य।
इष्टप्रदानैः कृतलोकतोषा पुनातु मां दक्षिणदिग्विभूषा ॥ १ ॥

कलङ्कितं कृत्रिमधेनुघातात्तपोधनं गौतमनामधेयम्।
कृपावशा पावयितुं द्रुतं या विनिर्गता शम्भुजटाकटाहात् ॥ २ ॥

अभ्रंलिहे त्र्यम्बकनामधेये शृङ्गे पुरा सह्यमहीधरस्य।
आविर्भवन्ती जलबिन्दुजलैर्या पुष्करं तारकितं चकार ॥ ३ ॥

मातस्त्वदीयं महिमप्रकर्षं वक्तुं कथङ्कारमहं समर्थः।
त्रैलोक्यनाथो विदधे निवासं यस्यास्तटे श्रीरघुराजपुत्रः ॥ ४ ॥

धन्या द्रुमास्ते तव तीरभाजो लतास्तथा पुण्यवतीषु गण्याः।
कल्लोलमाला विदधाति येषां तवाऽम्ब नित्यं सलिलाभिषेकम् ॥ ५ ॥

गोदावरि प्राक्तनपुण्यजातैः प्रयासि यल्लोचनगोचरत्वम्।
ते निर्विशङ्कं प्रविधूतपापा वैकुण्ठपीठे सुचिरं लुठन्ति ॥ ६ ॥

पिबन्ति ये पुण्यजलं त्वदीयं मातुस्तनं ते न पुनः पिबन्ति।
कुर्वन्ति ये त्वत्पुलिने निवासं ते मातृकुक्षौ न पुनर्वसन्ति ॥ ७ ॥

गोदानलक्षादपि वाञ्छनीयो गोदावरि त्वत्सलिलावगाहः।
यो दानवारिप्रभुवाटिकायां मोदावहं कारयते विलासम् ॥ ८ ॥

तीर्थान्यनेकानि भवन्ति तीरे तव प्रतिष्ठानपुरःसराणि।
यत्र स्थितानां यमराजधानीकुशस्य लेशोऽपि न शङ्कनीयः ॥ ९ ॥

श्रुत्वा स्तुतिं गौतमसन्निबद्धां शम्भोः कपर्दाद् द्रुतमुत्पतन्ती।
विधाय सद्यो गतकल्मषं तं प्रथामगास्त्वं भुवि गौतमीति ॥ १० ॥

सख्यस्त्वदीयाः प्रवरा प्रणीता सा बाणगङ्गा वरदा तथैव।
त्वत्सन्निकर्षादिव पापराशेर्विनाशकार्ये कुशला भवन्ति ॥ ११ ॥

सिंहस्थिते देवगुरौ विशन्ति सर्वाणि तीर्थानि तव प्रवाहे ।
अतः समायान्ति तदाजनौघाः स्नानेच्छया तीरभुवं त्वदीयाम् ।। १२ ।।

अन्यत्र तीर्थे विहिताधिवासः प्रायेण संसारपराङ्मुखः स्यात् ।
आश्चर्यमेतत्तव तीरवासात्स मुक्तिवध्वा कुरुते विलासम् ।। १३ ।।

न तादृशं पातकमस्ति लोके त्वदीक्षणाद्यद्विलयं न याति ।
न तादृशी देवि मनोरथोऽपि यत्पूरणे त्वं पटुतां न धत्से ।। १४ ।।

मुधा सुधायाः कथयन्ति कीर्तिं बुधा हिते विश्वसितुं न योग्याः ।
त्वदम्बुभिः स्वादुतरैः सलीलं विनिर्जिता सा दिवमुत्पपात ।। १५ ।।

यत्र क्रमात्सप्तमुखैर्विभिन्ना सह्यात्मजे सागरसङ्गताऽसि ।
तत्राऽवगाहाद् धृतदिव्यकाया जना विमानैर्दिवि सञ्चरन्ति ।। १६ ।।

न कामये दिव्यसुखोपभोगं न दासदासीधनरत्नजातम् ।
सुखं त्वदुत्सङ्गतटे शयानो मातः पयःपानपरायणः स्याम् ।। १७ ।।

व्याकरणाध्यापनविधौ नागेशभट्टकृते द्विविध उपदेशे गदाहैमवतीसाक्ष्यम्

डॉ० भागीरथ त्रिपाठी (वागीशः शास्त्री)

वेदार्थनिश्चये सहायकस्य शब्दसाधुत्वज्ञानविषयस्य व्याकरणस्य वेदाङ्गत्वमुपपद्यते। तत्र सत्यामपि प्राचीनायां व्याकरणपरम्परायां पाणिनीयं व्याकरणमेव जागर्ति साम्प्रतं वेदाङ्गतया प्रथितम्। प्रतिपदसाधुत्वज्ञानविषयत्वादैन्द्रादीनि व्याकरणानि तथा प्रथिष्ठानि जातानि, यद् दिव्यवर्षाणां सहस्रं देवगुरुर्देवेन्द्रं तदुपदिशन्नपि नोपेतः पर्यवसानम्। शतवर्षायुष्काणां साम्प्रतिकानां जीवने समग्रस्य तदध्ययनस्य तु का कथा। एतदवेक्ष्य दयार्द्रचेतसा महामुनिना पाणिनिना संदृब्धं चतुस्सहस्रसूत्रात्मकं प्रत्याहारशैलीकं संक्षिप्तं व्याकरणम्। संक्षिप्तशैलीकस्य व्याकरणस्येदं वैशिष्ट्यं भवति यत् संबद्धानां बहुसंख्यकानां शब्दानां धातूनां च विसरस्तस्मिन्नेव सूत्रे न निवेश्यते। शब्दगणस्य धातुगणस्य पाठः परिशिष्टरूपेण पृथग् रच्यते। पाणिनीयेषु सूत्रेषु संज्ञा-विधि-नियम-अतिदेश-अधिकारसूत्राणामिव परिभाषासूत्राण्यपि विद्यन्ते। एतदतिरिक्ता अनियमप्रसङ्गे नियमकारिण्यो बह्वयः परिभाषास्तत्र व्याकरणनिकाये व्याख्येयतया परिगृहीता दृश्यन्ते। तासु काश्चन भाष्यकृता वचनरूपेण पठिता इति वाचनिक्यः, काश्चिल्लौकिकन्यायमूलाः शास्त्रीयन्यायमूलाश्च नित्यत्वानित्यत्वरूपाः। अन्यास्तु सन्ति ज्ञापकसिद्धाः। ता अपि नित्यत्वानित्वस्वरूपा एव। इत्थं प्रत्याहारशैलीके संक्षिप्ते व्याकरणे खलूणादि-धातु-गण-परिभाषा-पाठ-लिङ्गानुशासनादीनां परिशिष्टानामपेक्षा संयोजनीयतया जायत एव, न तु तदितरेषु विस्तृतेष्वैन्द्रादिव्याकरणेषु। तत्र तु परिभाषाः सूत्रवद् विलसन्ति मूलरूपतया वाचनिक्यः। ऐन्द्रपरम्पराकेष्वपि पाणिनितः परवर्तिषु जैनेन्द्रशाकटायनादिव्याकरणेषु समनुवर्तिता सा प्रत्याहारशैलीति तत्र परिभाषा अपि सूत्रातिरिक्ता लभ्यन्ते। यद्यपि कातन्त्रमेव तादृशं व्याकरणं यत्रैन्द्रादिप्राचीनव्याकरणपरम्परा संरक्षिता प्रतीयते, तथापि तस्यापि पाणिनिपरभवतया पाणिनीयया संक्षिप्तशैल्या प्रभावितस्य परिभाषापाठो वर्तत एव।

पाणिनिसमकालिकेन व्याडिना संगृहीतः पाणिनीयव्याकरणोपयोगी परिभाषापाठसम्प्रत्यपि समासाद्यते। किन्तु तन्नाम्ना प्रसिद्धात् 'परिभाषासूचनम्' इत्याख्यपरिभाषावृत्तिग्रन्थात् तत्परिभाषापाठस्य पर्याप्तं परिभाषासंख्याभेदो भवति। समुपलभ्यमानेषु पाणिनीयापाणिनीयेषु परिभाषासंग्रहग्रन्थेषु प्राचीनतमोऽयं परिभाषा पाठ इति

निर्विवादं शक्यते वक्तुम् । नूनमयं परिभाषा पाठो महाभाष्य कृतोदृष्टिपथमागतो भवेदुपयोजितश्च तेन स्याद् भगवता पतञ्जलिना । यद्यपि काशिकायां प्रदीपादिषु च यथासूत्रं विवेचिताः परिभाषाः, तथापि व्याडिकृतपरिभाषा-सूचनानन्तरम् एकादशख्रीस्ताब्दं यावत् पाणिनीयपरिभाषापाठे काचन वृत्तिर्नावाप्यते । द्वादशख्रीस्ताब्दे पुरुषोत्तमदेवेन ललितेत्यपरपर्याया लघुपरिभाषावृत्ति रचिता परिभाषासु तत्र व्याडिकृत परिभाषा सूचना इवेहापि प्रथमा परिभाषा दृश्यते—'अर्थवद्ग्रहणे नानर्थकस्य' इति, अन्तिमा तु—'व्याख्यानतो विशेषप्रतिपत्तिर्न हि सन्देहादलक्षणम्' इति । लघुपरिभाषावृत्तितो भिन्ने पुरुषोत्तमदेवसंगृहीते परिभाषापाठे तु 'व्याख्यानतः' इति परिभाषा प्रथमा 'अर्थवद्ग्रहणे नानर्थकस्य' इति च पञ्चदशी । उभयत्र भूयान् परिभाषासंख्याभेदोऽपि दृष्टिपथमायाति । पुरुषोत्तमदेवात् परतः सीरदेवेन परिभाविता वृहत्परिभाषावृत्तिः । पुरुषोत्तमदेवकृतलघुवृत्त्यन्ते 'इति श्रीपाणिनीयाचार्यविरचितानां परिभाषाणां लघुवृत्तिः संपूर्णा' इति पुष्पिकया पाणिनीयाचार्यविरचितत्वमस्या ज्ञायते, न तु पाणिनि-प्रणीतत्वम् । परिभाषाक्रमदर्शनेन च न तस्या अष्टाध्यायीक्रमानुवर्तित्वमुपपद्यते । सीरदेवकृतायां वृहत्परिभाषावृत्तौ त्वष्टाध्यायीवद् अष्टावध्यायाः प्रकल्पिताः । इह श्रीमानशर्मणा कृता टिप्पणी लभ्यते । वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्यादिषु यथास्थानं व्याख्याताः परिभाषा भट्टोजिदीक्षितेन, न तत्र कल्पिता काचन वृत्तिः स्वतन्त्रा । तस्मात् परवर्तिनो नीलकण्ठदीक्षितस्य परिभाषावृत्तिर्नूनं लभ्यते । 'अर्थवद् ग्रहणे नानर्थकस्य' इत्येकादशपरिभाषायां 'कौस्तुभादिषु स्पष्टम्' इति दर्शनेन तस्य भट्टोजिदीक्षितात् परवर्तित्वं गम्यते । ततः काशीक्षेत्राधिवासिनोऽग्निहोत्र्युपाह्वस्य हरिभास्करभट्टस्य 'परिभाषाभास्करः' इत्याख्यो ग्रन्थो विराजते । सीरदेवसरणिरेवेह समादृता ।

अष्टादशे ख्रीस्ताब्दे पण्डितप्रकाण्डेन नागेशभट्टेन सर्वपरिभाषावृत्त्यतिशायी विरचितः परिभाषेन्दुशेखरः परिभाषासु स्ववैदुष्यप्रभाशेखरः । पूर्वपरिभाषावृत्तिभ्यः सर्वथा भिन्नो लक्ष्यसिद्ध्यनुसारी परिभाषाक्रम इह समाश्रितो महाविदुषा तेन । इह ग्रन्थे तद्गुणाकृष्टचित्तैस्त्रिंशत्तोऽधिकैर्विपश्चिद्भी रचयित्वा टीकाः कृतार्थितः स्वात्मा । महती सा तदीया शिष्यपरम्परा सम्प्रत्यपि जीवति भारते । तत्रादौ पायगुण्डोपाह्वेन नागेश-शिष्येण वैद्यनाथेन 'गदा' इत्याख्या व्यरचि व्याख्या । परिभाषेन्दुशेखरे पूर्ववर्तिनां परिभाषावृत्तिकृतां मतानि भृशं पर्यालोचितान्यपि नामतो नोल्लिखितानि नागेशभट्टेन । 'केचित्तु' 'यत्तु' इत्यादिभिः स्मृतानां वृत्तिकाराणां नामानि गदायां वैद्यनाथेन स्फोरितानि । पूर्वेषां सर्वेषां परिभाषावृत्तिकृतां मतानामालोचनेन सहैव जयादित्यहरदत्त-कैयट-न्यासकृद्-मैत्रेयरक्षितश्रुतपाल-भावप्रकाशकृद्-जयमङ्गल - भट्टोजिदीक्षितादीनामपि मतानि समीक्षितानि नागेशेनेति गदाटीकया प्रतिपद्यते । तत्र परिभाषावृत्तिकृत्सु सीरदेवस्यैव मतान्याधिक्यतः स्थाने स्थाने समीक्षितानि न्यक्कृतानि च । समुपलब्धानां परिभाषा विषयकाणां ग्रन्थानां महतीयं सूक्ष्मेक्षिकापेक्षिणी समालोचना महिष्ठं तावद् गवेषणाकौशलमाविर्भावयति श्रीमन्नागेशभट्टस्य । 'गौणमुख्ययोर्मुख्ये कार्यसंप्रत्ययः (१५) इति

परिभाषास्थले गदाकारः स्वगुरूक्तिं व्याकुर्वाण आह—'एतेन प्रसिद्धाप्रसिद्धयोरिति परिभाषान्तरमिति रत्नकृदुक्तमपास्तम्' इति। 'नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः' (५१) इत्यत्र बृहद्विवरणकारमतं प्रत्याचिख्यासुर्नागेशः 'असिद्धपरिभाषाया अनित्यत्वेन' इत्याह। तदेव विवृणोति गदाकारः—'बृहद्विवरणकारोक्तिं खण्डयति—'असिद्धेति' इति। नागेशेन परिभाषेन्दुशेखरे कैयट एव समुधृतो नामतः। अन्येषामाचार्याणां तत्कृतालोचनाया अवगमस्तु तच्छिष्यटीकया जायते।

पूर्वेषां समेषामाचार्याणां मतान्यनधीत्य न प्रवर्तते काचन समीक्षा। पूर्वाचार्यमतानां गुणदोषविवेचनापूर्वकं निर्णयात्मकः स्वमताविर्भावो नाम गवेषणा। परिभाषेन्दुशेखरे निरीक्षणीयाऽसौ गवेषणाप्रियैर्विचक्षणैः। पूर्वेषामाचार्याणां परिभाषाविषयकमतालोचनया सर्वासां परिभाषाणां शास्त्रत्वसंपादनोद्देश-बाधबीज-शास्त्रशेषेतिक्रमेण प्रकरणत्रये विभाजनपूर्वकं युक्तायुक्तत्व-विवेचनेन सुविहिता स्वपक्षस्थापनेति मूर्द्धन्यतामगादयं ग्रन्थस्तदीयः। नागेशानन्तरं शेषाद्रिनाथसुधिया परिभाषेन्दुशेखरप्रतिष्ठाजिहापयिषया परिभाषाभास्करेत्याख्यस्य स्वग्रन्थस्य मूर्द्धाभिषिक्ततामानेतुकामतया च परिभाषेन्दु शेखरस्थलानि बहुत्र निराकृतानि। किन्तु नैतावता प्रतिष्ठापदवीमारोपयितुं प्राभवत् स सुधीः स्वग्रन्थं सुधीजनसंसदि। तन्निरासाय गदाकारशिष्येण श्रीमन्युदेवेन प्रणीतः 'परिभाषेन्दुशेखरदोषोद्धारः' इत्याख्यो ग्रन्थः।

श्रीमन्नागेशभट्टस्यानितरसाधारण-पाण्डित्य-प्रभावादेव तदीयग्रन्थमणेः परिभाषेन्दुशेखरस्य तस्मिन्नेव कालेऽध्ययनाध्यापनपदवीमुपगतस्य बहुविधा लभ्यन्ते पाठभेदाः। नागेशभट्टशिष्येण गदाकारेण वैद्यनाथेन दर्शिता बहवस्ते गदायाम्। सम्प्रति वाराणसेयपण्डितमण्डलेषु प्रचलितः पाठो गदाधृतात् पाठाद् मनाग् भिन्नः। यदागमपरिभाषायाम् 'इत्यनया च परिभाषया' इति परिभाषेन्दुशेखरे गदाकारो व्याख्याति—'क्वचिन्निश्चः पाठः' इति। चकाररहिते 'इत्यनया परिभाषया' इति पाठे तदाकूतम्। चकाररहितस्तादृशोऽसावेव पाठो यागेश्वरेण हैमवत्यामङ्गीकृतः। स च भूतितिलककारेण समास्थितः। एकदेशपरिभाषायां 'कार्यकालपक्षेऽपि इति नागेशः। तत्र वैद्यनाथो विवृणोति—'अपिना यथोद्देशसमुच्चयः। निरपि पाठे तूपलक्षणमिदं तस्यापि' इति। अयं निरपिपाठो हैमवत्यां तदनुवर्तिन्यां च भूतिटीकायां विद्यते। 'स्वरविधौ व्यञ्जनमविद्यमानवत्' इति परिभाषायां 'मतुबुदात्तत्वं न' इति परिभाषेन्दुशेखरे वैद्यनाथः पाठभेदाभावं दृढयति—'उदात्तत्वं नेति निश्चः पाठः' इति। किन्तु चकारविशिष्टः पाठो हैमवत्यां भूतितिलके चोपलभ्यते—'मतुबुदात्तत्वं च नेत्याकरः' इति। 'सन्निपातलक्षणो विधिरनिमित्तं तद्विघातस्य' (८६) इत्यत्र 'अजन्तसन्निपातेन' इति नागेश इति मनुते गदाकारः—'अजन्तसंनीति पाठः। तयोस्तदाख्यसंबन्धेनेत्यर्थः। अजन्तत्वसंनिपातेन' इति पाठे द्वन्द्वोत्तरं त्वः' इति। अजन्तत्वसंनिपातेन' इति पाठो हैमवत्यां दृश्यते। स एव भूतितिलककारेणावलम्बितः। 'प्रकृतिग्रहणे' (१०१) इति परिभाषायां परिभाषेन्दुशेखरे गदाटीकायुते 'अर्थादपि प्राप्तस्य' इति पाठः। गदाकारेणापि रहितस्यैव पाठस्य युक्ति-

युक्तत्वमुपपादितम्। अयमेव पाठो हैमवत्यां गृहीतो वर्तते, भूतितिलककारेण चानुकृतः। 'निषेधाश्च बलीयांसः' (१२१ परि०) इत्यत्र गदाटीकाविराजिते परिभाषेन्दुशेखरे "स्यन्त्स्यतीत्यादौ सकारादिविशेषापेक्षत्वाद् आत्मनेपदनिमित्तस्वाभावनिमित्तत्वात् 'न वृद्भ्यश्चतुर्भ्यः'" इति पाठः। गदाकारेण 'वस्तुतस्तु तीत्यादावात्मनेपदनिमित्तत्वाभाव-निमित्तत्वान्न वृद्भ्य इति पाठः' इत्युक्त्वा 'सकारविशेषापेक्षत्वात्' इत्यस्याधिकसंनिदेश उपपादितः। हैमवतीकारेण वास्तविकः पाठ एवोरीकृतः। 'चानुकृष्टं नोत्तरत्र' (७९) इत्यत्र 'चेनाप्यनुकृष्टस्य खोऽन्यतरस्याम्' इति परिभाषेन्दुग्रन्थो यथा पायगुण्डेन धृतस्तथैव यागेश्वरेणापि, तथापि तत्र यागेश्वरेणैव पाठभेदो दर्श्यते —'निश्चकारपाठे तु पूर्वोऽपि रत्र योज्यः' इति। 'प्रत्ययाप्रत्यययोः' (१११) इति परिभाषाया उपक्रमग्रन्थे 'अत आह' इत्यस्य पाठान्तरत्वं समाश्रुतं यागेश्वरेण। 'प्रत्येकं वाक्यपरिसमाप्तिः' (११६) इत्यत्र 'भुजिवत्' इत्यस्य स्थाने 'भोजनवदिति तु समीचीनः पाठ इति केचित्' इत्याह शास्त्रि-वर्यो यागेश्वरः। गदाटीकासमलङ्कृते परिभाषेन्दुशेखरे तु 'येन नाप्राप्ते यो विधिरारभ्यते स तस्य बाधको भवति' (५८) इति परिभाषा परित्यक्ता। इत्थं तत्र १३२ संख्याकाः परिभाषा एव दृश्यन्ते हैमवत्यां भूतितिलके तु १३३ संख्याका विद्यन्ते ताः।

इत्थं तावद्धैमवतीकारेणाङ्गीकृतानां पाठानां परम्परा गदाकारेण समाश्रुतपाठानां परम्परातो भिन्ना प्रतीयते। मन्ये, नागेशेन द्विविध उपदेशः कृतः स्यात्। द्वाभ्यां त्रिभिर्वा तच्छिष्यैर्गृहीतो लिखितो वाऽसौ शिष्यपरम्परायां प्रचारितः। एवं खलु त्रिधासाद्यते पाठपरम्परा। गदाकारसमाश्रुतपाठपरम्परातो हैमवतीपाठपरम्पराया भेदः सुस्पष्ट एव।

महती प्रतिभा खलु यागेश्वरशास्त्रिणो लक्ष्यते युक्तायुक्तत्वविवेचनावसरे परि-भाषेन्दुशेखरव्याख्यायां हैमवत्याम्। पञ्चमपरिभाषायां पायगुण्डमहोदयेन परिभाषेन्दुशेखरे 'कादेरित्स्वानापत्तिः' इत्यवाङ्गीकृतः पाठः। हैमवतीकारणास्य पाठस्यानौचित्य हेतुं दर्शितवता हैमवत्यां व्याख्यायि—'कादेरित्यपपाठ एव' णादेरिति शब्देन्दुशेखरोक्ति-विरोधापत्तेः' इति। एकादशपरिभाषायां पायगुण्डमहोदयेन परिभाषेन्दुशेखरे 'विधाना-नुपपत्त्यार्थापत्तिमूलकः' इत्येव पाठः स्वीकृतः। हैमवतीकारेण 'अनुपपत्त्यर्थापत्तिः···—इति पाठस्तु सुगमः' इति स्वकीयमभिमतमभिव्यक्तम्।

पूर्ववर्तिभिः परिभाषेन्दुशेखरस्य व्याख्यातृभिरसमीक्षितानि स्थलानि हैमवत्यां स्वनिशितप्रतिभानिकषेण परीक्षितानि। बृहद्विवरणकारसीरदेवादीनां मतालोचनपूर्वकं क्वचित् परिभाषेन्दुशेखरस्थलान्यपि विद्वत्प्रवरेण यागेश्वरेण चिन्त्यत्वेन पर्यालोचितानीत्यहो वैदुष्यप्रतिभातिशयः पण्डितप्रकाण्डस्य। अष्टाविंशपरिभाषायां 'पाक्षिकदोषो दुर्वार एवेति' इति परिभाषेन्दौ नागेशः। "चिन्त्यामिदम्, 'निजौ चत्वार एकाचः' इति न्यायेन समुदायादेव प्रत्ययोत्पत्तिसिद्धेः" इति हैमवत्यां यागेश्वरः। 'असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे' (५० परि०) इत्यत्र 'उपसर्गद्योत्यान्तर्भाविण' इति नागेशः। 'इदं चिन्त्यम्' इति यागेश्वरः। 'प्रत्ययग्रहणे चापञ्चम्याः' (२४ परि०) इत्यत्र यागेश्वर आह—'वस्तुतस्तु

ऌलृडुपश्लिष्टादव्यवहितपूर्वाद् धातोः स्यतासी भवत इति स्वसिद्धान्तरीत्याऽऽकाङ्क्षाया अभावाच्चिन्त्योऽयं ग्रन्थः इति। 'व्यपदेशिवदेकस्मिन्' (३०) इत्यत्र "अत एव 'हरिषु' इत्यादौ सोः पदत्वं न" इति नागेशः। तत्र यागेश्वर आह—'वस्तुतश्चिन्त्यमिदम्, हरिष्विति विशिष्टसमुदायस्य सुबन्तत्वे हरीत्यस्य सहायत्वेऽपि सोः सुबन्तत्वे······ ···· परिभाषायाः प्रवृत्तेरङ्गीकारात्' इति। 'असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे' (५०) इत्यत्र 'वृश्चादिषु पदसंस्कारपक्षे समानकालत्वमेव द्वयोरिति बोध्यम्' इति नागेशः। तत्र यागेश्वरः प्रत्याह—'वस्तुत इदं चिन्त्यम्, पदसंस्कारेऽपि वृश्चतीत्यवस्थायां विकरणात् प्रागेव वलिलोप-प्राप्त्या तत्कालिकप्राप्त्यभावात्' इति (द्र० १६५ पृ०)। अत्रैव परिभाषायां यागेश्वरः (१७७ पृष्ठे) प्रत्यपादयत्—"साध्यस्य च साधनाकांक्षतया' इति वक्ष्यमाणग्रन्थस्तु चिन्त्य एव, भावप्रत्ययस्थलेऽनुपपत्तेः" इति। ततोऽग्रे 'उपसर्गद्योत्यार्थान्तर्भावेण' इति नागेशोक्तिमालोचयता व्याख्यायि तेन—'इदं चिन्त्यम्, साधनसम्बन्धात् पूर्वमुपसर्गद्योत्या-र्थान्तर्भावेण धातोर्वृत्तावुपसर्गसंज्ञकप्रयोगे कारणाभावात्·······' इत्यादि। ततोऽग्रे (१७८ पृष्ठे)—'वस्तुतः·······भाष्यसंगतेश्चिन्त्यमेवेदम्' इत्युदीरितं हैमवत्याम्। तत्रैव परिभाषायां समासापत्तिरिति प्रतीके हैमवतीकारेण समासाप्राप्त्या सामान्यापेक्षज्ञाप-कस्वीकारे फलस्य चिन्त्यत्वमेव प्रत्यपादि। 'नाजानन्तर्ये बहिष्ट्वप्रक्लृप्तिः' (५१) इति परिभाषायाम् 'अनित्यत्वाश्रयणमेव' इति प्रतीके हैमवतीकारोक्तिः परमरमणीया। तत्र नागेशोक्तिममनिराकुर्वताऽपि भङ्ग्यन्तरेण हृद्यमुक्तम्—'तथा सति, अन्तरङ्गपरिभाषाया अपवादभूतानाम् 'अन्तरङ्गानपि' इत्यादिपरिभाषाणां वैयर्थ्यापत्तिरिति कथनं ग्रन्थकृतामेव शोभत इति शिवम्' इति। 'अन्तरङ्गानपि विधीन् बहिरङ्गो लुग् बाधते' (५२) इत्यत्र परिभाषास्वरूपमेव पर्यालोचयन्नाह—"वस्तुतस्तु 'अन्तरङ्गानपि' इति 'अपि'-घटित-पाठो न कुत्रापि भाष्ये दृश्यते। अत एव 'स्वमोर्नपुंसकात्' इत्यत्र 'अपि'-घटितपाठः केषाञ्चिन्मतेनोपन्यस्तः कैयटेन" इति (१९९ पृष्ठे)। ततोऽग्रे 'इदमेव च तज्ज्ञापकम्' इति नागेशोक्तौ 'वस्तुत इदं ज्ञापकं चिन्त्यम्' इत्युदितं हैमवत्याम् (२०० पृ०)। 'अकृतव्यूहाः पाणिनीयाः' (५६) इत्यत्र 'किञ्चानयैव ·····भाष्योक्ता भज्येत' इति परिभाषेन्दावाह यागेश्वरः—'वस्तुत इदं चिन्त्यम्, पक्षद्वयेऽपि येनेत्यस्य स्वेतरेणेत्यर्थ-कस्यावश्यकत्वात्' इति। ततोऽग्रे 'यद्युदाहरणम्' इत्यत्र 'अचि र ऋतः' इत्युदाहरणस्य सत्त्वात् तच्चिन्त्यत्वमाह यागेश्वरः। 'निरनुबन्धकग्रहणे नातदनुबन्धकस्य' (८३) इत्यत्र 'द्व्यनुबन्धकत्वादि' इति परिभाषेन्दावादिग्रहणस्य चिन्त्यत्वमभिहितं यागेश्वरेण। 'नञ्घटितमनित्यम्' (९९) इत्यत्र 'चक्षिङो ङकारस्यान्ते दित्त्वाभावसम्पादनेन चारिता-र्थ्याच्च' इति परिभाषेन्दावाह यागेश्वरः—'चक्ष इत्यकारान्तपाठे नुमोऽप्राप्तिरेवेति चिन्त्यमेतत्, इति। 'सामान्यातिदेशे विशेषानतिदेशः' (११०) इत्यत्र 'इयमनित्या, न ल्यपीति लिङ्गात्' इति परिभाषेन्दौ यागेश्वरेण 'परिभाषाया अनित्यत्वे ज्ञापकं चिन्त्यमेव' इत्युक्तम्। 'क्वचिद् विकृतिः प्रकृतिं गृह्णाति' (१३०) इत्यत्र 'भाष्ये सानुबन्धकेत्यादि-प्रकृताभिप्रायेण' इति परिभाषेन्दुव्याख्यावसरे यागेश्वरेण फलान्तराभावेनेत्यादेश्चिन्त्य-त्वमेवाख्यातम्।

प्रक्रियापद्धतौ श्रद्धानस्य शास्त्रिणो यागेश्वरस्य कृतेर्हैमवत्या भाषागुम्फो नव्यन्याय-शैलीमास्थाय रचितस्य परिष्कारादिग्रन्थिग्रन्थिलस्य परवर्तिनो भूर्तितिलकस्येव कृतो न लक्ष्यते। नव्यव्याकरणे परिष्कारपद्धतिरियं पर्वतीयात् पण्डितप्रवर-श्रीगङ्गाराम-शास्त्रिवर्यादुपक्रान्ता। तच्छिष्यस्य १८४४ खीस्ताब्दे काशिकराजकीयसंस्कृतमहाविद्याल-येऽध्यापकस्य पण्डितप्रवरस्य श्रीकाशीनाथशास्त्रिणो बहवः शिष्या अभूवन्। तेषु १. कार्ले-करोपाह्वः श्रीराजारामशास्त्री, २. श्री बालशास्त्रिरानाडेः, ३. श्रीयागेश्वरशास्त्री च सुप्र-सिद्धा विद्वांसः। श्रीयागेश्वरो हैमवत्यां मङ्गलाचरणे 'काशीनाथगुरुं समस्तविदुषां धुर्यं सुधीनां वरम्' इति स्मरति सादरं काशीनाथशास्त्रिणम्। श्रीकाशिनाथशास्त्रिणामुपरता-वन्तिमकक्षायां श्रीबालशास्त्री यागेश्वरशास्त्री च गुरुकोटिकस्य सतीर्थ्यस्य कार्लेकरोपाह्वस्य श्रीराजारामशास्त्रिणोऽन्तेवासित्वमङ्गीकृतवन्तौ। श्रीराजारामशास्त्रिकार्लेकरः काशिक-राजकीय-संस्कृतमहाविद्यालये १८५६–१८७५ खीस्ताब्दं यावदध्यापकपदमलङ्कुर्वाण आस्त। यद्यपि यागेश्वरशास्त्रिसतीर्थ्यस्य बालशास्त्रिणः शिष्याः परिष्कारपद्धतिं विशेषत उपबृंहितवन्तः, तथापि यागेश्वरशास्त्रिकृतायां हैमवत्यां परम्परागतस्य बीजाङ्कुरो दृश्यत एव। 'अन्तरङ्गादप्यपवादो बलवान्' (५७) इत्यत्र हैमवत्यां (२३३ पृष्ठतः २३७ पृष्ठं यावत्) नव्यपरिष्कारपद्धतिमवलम्बमाना भाषाछटा विलोकनीया। ततश्च २४० पृष्ठे 'पदप्रयोज्यविषयताद्वयवृत्त्यन्यतमत्वावच्छिन्नव्यापकतानिरूपितव्याप्यतायाः 'अकः सवर्णे' इत्येतच्छास्त्रीयोद्देश्यतावच्छेदकरूपं सवर्णाजव्यवहितपूर्वत्वसमानाधिकरणत्वमक्त्वम्, अग-व्यवहितपरत्वसमानाधिकरणं सवर्णाच्त्वम्, तदवच्छिन्नातिरित्वेनेगात्पदार्थयोरच्पदार्थे च संकोचे जाते 'आद् गुणः' 'इको यणचि' इत्यनयोरित्थं संकुचितो वाक्यार्थबोधो निष्पन्नः—सवर्णाजव्यवहितपूर्वत्वसमानाधिकरणाक्त्वावच्छिन्नातिरिक्तो योऽवर्णस्तदागम-व्यवहितपरत्वसमानाधिकरणाक्त्वावच्छिन्नातिरिक्तेऽचि पूर्वपरयोर्गुणः' इत्यादिभाषा-भङ्गिर्दृश्यते 'येन नाप्राप्ते' इत्यत्र हैमवत्याम्। एवंविधानि पञ्चषाण्येव स्थलानि समधि-गम्यन्ते व्याख्यायामस्याम्।

जन्मना वर्णव्यवस्थितिः

त्रिपाठी प्रोफेसरहरिहरनाथः

जातिशब्दस्तु जन्ममूलक एव। यथा सिंहत्वादिजातयः जन्ममूलिका एव। "चातुर्वर्ण्यं मया सृष्ट"मत्र गुणकर्मविभागशः, गुणविभागशः कर्मविभागशश्च। गुणाः सत्त्वरजस्तमांसि। तत्र सात्त्विकस्य सत्त्वप्रधानस्य शमो दमस्तप इत्यादीनि कर्माणि सत्त्वोपसर्जनरजःप्रधानस्य क्षत्रियस्य शौर्यतेजः-प्रभृतीनि कर्माणि। तम उपसर्जनरजः-प्रधानस्य वैश्यस्य कृष्यादीनि कर्माणि। तम उपसर्जनतमःप्रधानस्य शूद्रस्य शुश्रूषा एव कर्म। तथा हि घटोत्पत्तौ दण्डादीनामिव चातुर्वर्ण्यसृष्टौ गुणकर्मादीनां निमित्तत्वमुक्तम्। यथोत्पन्ने घटे न दण्डादिभिस्तदवस्थितिः किन्तु घटोत्पत्तेः प्रागेव विद्यमानानां दण्डादीनां घटहेतुत्वम्, तथैव ब्राह्मणादिषु योनिषु तत्तद्ब्राह्मणादि-शरीरप्राप्तौ गुणकर्मादीनां हेतुत्वम्।

अत्र गीतोक्ताः शमदमादयो गुणास्तु ब्राह्मणादीनां स्वाभाविका एवोक्ताः। न तु तन्मूलकं ब्राह्मण्यादिकम्। तस्माद्यथा सिंहात् सिंह्यां जातः शौर्यक्रौर्यादिभिर्गुणैरुपेतः मुख्यः सिंहो भवति तथैव ब्राह्मण्यादिषु ब्राह्मणादिभ्यो जाताः शमदमादिभिस्तत्तद्-वर्णोचितैर्गुणैरुपेता एव मुख्या ब्राह्मणादयः स्वाभाविकगुणरहिता जन्ममात्रनिबन्धना ब्राह्मणादयो जातिब्राह्मणादय एव, तादृशजन्मविहीनाः शमदमोपेतास्तु गुणकृताः गौणा एव ब्राह्मणादयः।[1] यत्तु केनचित् 'जन्मना जायते शूद्र' इति 'सर्वेषामेव जन्मना शूद्रत्वं प्रतिज्ञातं' तदपि न मान्यम्, तादृक् प्रामाणिकवचनानुलम्भात्। 'जन्मना ब्राह्मणो ज्ञेयः' 'जन्मना ब्राह्मणः श्रेयान्' इत्यादि-विरीतस्मृत्युपलम्भाच्च। क्वचित्सत्त्वे वा शूद्रसम एव तदर्थः। ननु यथा सिंहत्वादीनां योनिभेदेन जातिभेदो न तथा ब्राह्मणक्षत्रियादीनां योनिभेद इति चेन्न, छान्दोग्ये ब्राह्मणादीनां योनिभेदश्रवणात्[2]। न च वैलक्षण्याभावे कथं जातिभेदः अश्वभेदहयादीनामिव मनुष्यभेदब्राह्मणादीनामपि जातिभेदोपपत्तेः।[3] आम्रवृक्षाणां वैलक्षण्येऽपि फलैर्वैलक्षण्यप्रतीतेः। अनेकाम्रफलानां वैलक्षण्याप्रतीतावपि रसादिभिर्वैलक्षण्यावगमात्। तथैव मनुष्यत्वादिना वैलक्षण्येऽपि मुखादिशक्तिजत्वादि-वैलक्षण्येन ब्राह्मणादीनां वैलक्षण्योपपत्तेः। अत एव पित्रादिब्राह्मणत्वो-

---

१. महा० भा० २।२।६। महा० भा० शा० २०७।२९—३२।

२. छा० उ० ५।१०।

३. बृ० उ० प्र० १।१।२।

पदेशसापेक्षपुत्रादिब्राह्मत्वादिकं सकृदाख्यातग्राह्यमेव। तेनैव ब्राह्मणीत्यादौ जातेरस्त्रीविषयादयोपधादिति ङीष् सिद्धयति। 'ब्राह्मोऽजातौ' इत्यत्र अजातौ ब्राह्मः निपात्यते जातौ तु ब्राह्मणा एव।

यत्तूक्तम्—'सर्वे एते शब्दाः गुण सम्प्रदाये वर्तन्ते। ब्राह्मणः क्षत्रियो वैश्यः शूद्रः[१]' इति पतञ्जल्युक्तरीत्या ब्राह्मणादिशब्दा गुणशब्दा एव न जातिशब्दाः। तथा च तपःश्रुतादिगुणकर्मसमुदायनिबन्धनैव वर्णव्यवस्था। 'अथ य एतदक्षरं गार्गि विदित्वास्माल्लोकात्प्रैति स ब्राह्मणः।'[२] इत्यादिश्रुतिषु ज्ञाननिबन्धनो ब्राह्मण्यव्यपदेशः। पंचमी च प्रथमार्था। एवमेव ब्राह्मादयस्तद्गुणविशिष्टा एव मुखप्रभृतयो अवयवया अस्य ब्रह्माण्डविग्रहस्य प्रजापतेः विद्यन्ते इति कल्प्यते, तन्न, यतः ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीदित्यस्यापि मुखजत्वादिभिरेव ब्राह्मण्यादिकमुक्तम्, पद्भ्यां शूद्रो जायतेति वाक्यशेषात्। नहि प्रश्नानुरोधेन पंचमी प्रथमात्वेन परिणमयितुमर्हा मुखार्थाविरोधात्, गौणार्थापत्तेश्च। अत एव जात्या ब्राह्मणस्यापि ब्रह्मनिष्ठत्वरूपब्राह्मण्यस्य लाभाय प्रयत्नः श्रुतः। वज्रसूच्युपनिषदपि जातिब्राह्मणादन्यस्यैव ब्रह्मवित्त्वलक्षणस्य ब्राह्मण्यस्य प्रतिपादनं न जातेरपलापः। तत एव तत्रोक्तम्—"एतेषामगस्त्यादीनाम् जात्या विनाऽपि अग्रेज्ञानप्रतिपादिता ऋषयो बहवः सन्ति। तस्मान्न जातिब्राह्मण इति।" मोक्षहेतुत्वात्तदेव तु मुख्यं ब्राह्मण्यम्। मुखबाहूरुपजातानामित्यादिना मन्वादिभिस्तट्टीकाकारैः कुल्लूकभट्टादिभिश्च तज्जत्वादिकमेवोक्तम्। 'पद्भ्यां शूद्रोऽजायत' 'बाहूकृतः' इत्यत्र मुख्यार्थत्यागेन अजायत अकल्पयन् इत्यादिगौणार्थकल्पनमसंगतमेव। मुख्यार्थसंभवे भाक्तस्यार्थस्य अन्याय्यत्वात्।

यच्चाप्युक्तम् "आर्ष्टिषेण होत्रमृषिर्निषीदन् देवापिर्देवसुमतिं चिकित्स्वान्"....अनेन मन्त्रेण[३] देवापेः कौरव्यनस्य शान्तनुभ्रातुः तपसा प्रतिभातवेदत्वं ब्राह्मणत्वं च संवृत्तमिति ज्ञायते। एवमेव विश्वामित्रवृत्तान्तेनाऽपि गुणकर्मादिभिरेव वर्णव्यवस्था समर्थ्यते।[४] एवमेवैकाशीतिसंख्याकानामृषभदेवपुत्राणां गुणकर्मादिभिर्ब्राह्मण्यं सम्पन्नम्[५] ननु मन्त्रे भाष्ये च देवापेः क्षत्रियत्वं तस्यैव च पुरोहितत्वमुक्तमतद्वति चेन्न, आर्ष्टिषेण वर्ष्या अभि त्रिष्टुप् एतया देवानस्तौत् इति देवस्तुतिपरस्य मन्त्रस्यातत्परस्य भक्षप्रतिषेधकतत्परवचनविरोधेन तदविरोधेन नेयत्वात्। अतएव निरुक्तव्याख्यात्रा दुर्गाचार्येण अन्यकल्पान्तरीणोऽन्यकल्पान्तरीणस्यैव शन्तनोर्वर्षाधीर्ये कर्मणि होतृत्वे वृतो होत्रं कर्मप्रतिषीदन्नित्युक्तम्। विश्वामित्रादीनां विषयेऽपि क्षत्रियाः सन्तः क्षात्रमु-

---

१. पा० सू० २।२।६।
२. बृ० उ० ३।८।१०।
३. ऋग्वेद० १०।९८।५७ महा० भा० शल्य० ३९।३६।३७।
४. महा भा० शा० ४।४८, ९।१६।२८।
५. महा० भा० ५।४।१३, ११।२।९९।

त्सृज्य तप आदिभिर्ब्राह्मणाः संजाता इति। तदपि न जन्ममूलकब्राह्मणादिवर्णव्यवस्था-बाधकम्। जन्मान्तरमन्तरा न जातिपरिवर्तनमित्यस्यौत्सर्गित्वात्। कल्पान्तरीय एव विश्वामित्रः तपसा परर्मषित्वं प्राप्तो गायत्र्यादिमन्त्राणां द्रष्टा यज्ञादिषु पौरोहित्यं चकार। यत्तु रराण रममाणः स्तुतिजपध्यानादिना प्रसीदन् इत्युक्तम्, तत्तु निरुक्तवि-रुद्धम्। रराण रातिरभ्यस्तमिति तद्वचनात्। जन्मनैव वर्णव्यवस्था इत्युत्सर्गः। देवा-पिविश्वामित्रादीनां तु तपः प्रभावातिशयाज्जन्मान्तरीयब्राह्मणत्वप्राप्तिरित्यपवादः। यथा मृद्घटस्य स्वर्णघटत्वं पूर्वघटारम्भकावयवविघटननवघटारम्भकावयवसंघटनमन्तरा नोपपद्यते तथैव प्रकृतेऽपि ज्ञेयम्।

ननु तर्हि ब्राह्मणोचितगुणकर्मणां तद्देहकारणत्वे तत्र सदैव ब्राह्मोचितगुणक-र्मण्येव भवेयुर्वा विपरीतानि स्युरिति चेन्न, तेषां योनिप्रापकत्वेनैवोपक्षीणत्वात्। जात्या-युर्भोगप्रापककर्मभिः, प्राक्तनैस्तत्सिद्धौ तदर्थं तन्नैरर्थक्यात्, साध्यसिद्धौ साधननैरर्थक्य-ध्रौव्यात्। कर्मणा वर्ण इति सिद्धान्ते गुणकर्मभेदेन प्रतिदिनमपि वर्णपरिवर्तनं स्यात्। सर्वोऽपि जनः यदा प्रातः सत्त्वसमन्वितः तदा ब्राह्मणो भविष्यति यदा श्वादिनिवारणाय दण्डं गृह्णाति तदा क्षत्रियः यदा लवणादिक्रयणे कृषिपशुपालनादिकार्ये प्रवर्तते तदा वैश्यः[१]। यदा गृहपरिष्करणमार्जनादिकार्ये सम्प्रवृत्तः तदा शूद्रः सम्पद्यते। न हीयं व्यवस्था व्यवस्थापदव्यपदेश्यो भवितुमर्हति। किंचैवं कदाचिद् ब्राह्मणोऽपि तामसगुण-कर्मविशिष्टः शूद्रः सन् सत्त्वादिगुणविशिष्टब्राह्मणीमभिगच्छन् तस्यां चाण्डालं जनिष्यति। पातिव्रत्यानुरोधेन दुर्वृत्तमपि पतिं पत्नी न वारयितुं प्रभवति। सत्त्वादिगुणविशिष्टः पुत्रः तामसादिगुणविशिष्टं पितरं शूद्रं मत्वा परिचर्यां कारयिष्यति। एवं गुणकर्मानुरोधिन्यां परमाव्यवस्थैव भविष्यति। न च गुणाः कर्माणि च जन्मान्तरगतानि जन्मान्तरे स्वेन रूपेण व्यक्तानि भवितुमर्हन्ति। क्षणप्रतिध्वंसत्वात्तेषामदृष्टापूर्वादिरूपेण तु तेषामारब्ध-फलानां देवरूपेणाचिन्त्यत्वेनाभिव्यक्त्यनर्हत्वेन फलवत्कल्प्यरूपत्वात्[१]। संचितानामपि तेषां नैवाभिव्यक्तिः संभवति। अपूर्वादृष्टादिरूपस्य तस्य प्रत्यक्षानुमानागम्यत्वात्।

किन्तु कर्मज्ञानाभ्यासजन्यसंस्कारप्रचय एव प्रकृतिस्वभावादिव्यपदेश्यो भवति। तानि तानि कर्माणि विद्यां वा अभ्यसन् प्रसुप्तश्छात्रः प्रबुद्ध्यमान एवाभ्यासजन्य-संस्कारवशात् पुनस्तत्र प्रवर्तते। तथैव तानि कर्माणि विद्या वा अभ्यसन् मृतो जन्तु-र्जन्मान्तरम्प्राप्य तेनैव पूर्वाभ्यासेन तत्र तत्र प्रवर्तते[२]। नन्वेवं यदि सर्वोऽपि प्रकृति-परतन्त्र एव कर्माणि करोति तदा पुरुषार्थानवकाशो विधिनिषेधात्मकशास्त्रवैयर्थ्या-पत्तिश्चेति तन्न, सत्संगशास्त्राभ्यासजनितैः शास्त्रीयैः रागद्वेषदिभिः स्वाभाविकरागद्वेष-निवारणेन प्रकृतिसहकारिरागद्वेषविधानेन पुरुषार्थावकाशसंभवात्[३]। तेन यद्यपि

१. वा० रा० अयोध्या २२।२०, २१।

२. गीता ६।४४, १८।६०।

३. गीता ३।३४।

तत्तज्जात्यायुर्भोगारम्भकाणि कर्माणि जात्यादिफलकान्येव न तानि साक्षात्कर्मान्तराम्भकाणि तथापि संस्कारद्वारा स्वानुरूपकर्मनिमित्तकानि भवन्त्येव। संस्कारद्वारा कर्मान्तरारम्भकाणि तान्येव कर्माणि क्वचित्स्वभावदैवादिशब्देनाख्यायन्ते। तथा च प्राक्तनः संस्कारप्रचय एव स्वभावः। तत्प्रभवैर्गुणः प्रविभक्तानि शमदमादीनि ब्राह्मणादीनां विहितानि। यस्य यद्वर्णे जन्म संवृतं तेन तदुचितानि एव कर्माणि कर्तव्यानि न यथेच्छम्[१]। गीतायां स्वभावप्रभवैर्गुणैर्ब्राह्मणादीनां कर्माणि प्रविभक्तानि। तेन ब्राह्मणादिकर्मविभागस्य प्रयोजकाः स्वभावप्रभवा गुणा एवोक्ता इति मिथ्यैव जल्पितम्। अतएव वर्णभेदमनुसृत्य कर्मभेदविधानमुक्तम्[२]। न तु कर्मभेदमनुसृत्य वर्णभेदविधानम्। 'ब्राह्मणो यजेत' 'राजा स्वाराज्यकमः राजसूयेन यजेत' इत्यादिषु जातिरेव तत्तदधिकारप्रयोजिकेत्युक्तमेव[३] अतएव मनुशंकरनीलकंठादिमतं जन्मना जातिमूलकमेव[४]।

अत एव –

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परन्तपः।
कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥ गीता १८।४१।

इत्यत्र स्वभावप्रभवैरित्यस्य व्याख्याने स्वभाव ईश्वरस्य प्रकृतिस्त्रिगुणात्मिका माया सा प्रभवो येषां गुणानां ते स्वभवप्रभावा गुणैस्तैः शमदमादीनि कर्माणि विहितानि। अर्थात् प्रकृतिप्रसूतसत्त्वादिगुणानुसारेण तदनुरूपाणि कर्माणि विहतानि।

द्वितीयव्याख्याने स्वभावपदेन जन्मान्तरकृतसंस्कारः प्राणिनां वर्तमानजन्मनि स्वकार्याभिमुखत्वेनाभिव्यक्तो गृहीतः। स प्रभवो येषां गुणानां ते स्वभावप्रभवो गुणः। गुणप्रादुर्भावस्य निष्कारणत्वानुपपत्तेः। तैः कर्मांणि प्रविभक्तानि तथा च स्वकार्य्योन्मुखत्वेन प्राणिनामभिव्यक्तजन्मान्तरीयकर्मजसंस्कारप्रसूतैर्गुणैस्तदनुरोधीनि शमादीनि कर्माणि विहितानि। यैर्गुणैः कर्मभिर्ब्राह्मणादियोनिषु जन्मानि भवन्ति। तान्येव प्रायेण वर्तमानजन्मनि फलोन्मुखत्वेनाभिव्यज्यन्ते। तान्येव स्वभावपदवाच्यानि भवन्ति। तदुत्पन्नैः सत्त्वादिभिर्गुणैर्ब्राह्मणादीनां शमदमादीनि कर्माणि प्रविज्यन्ते। तृतीयव्याख्याने स्वभावपदेन ब्राह्मणादीनां स्वभावो गृहीतास्तेषां प्रभवाः कारणानि सत्त्वादयो गुणास्तैः शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि। ननु शास्त्रप्रविभक्तानि शास्त्रेण विहितानि ब्राह्मणादीनां शमादीनि कथमुच्यन्ते सत्त्वादिगुणप्रविभक्तानि इति नैष दोषः, शास्त्रेणापि ब्राह्मणादीनां सत्त्वादिगुणापेक्षयैव शमदमादीनि कर्मागि प्रविभक्तानि न गुणानपेक्षया इति शास्त्रप्रविभक्तानि न गुणानपेक्षया इति शास्त्रप्रविभक्तान्यपि कर्माणि गुणप्रविभक्तानीति (शा० भा०)।

---

१. गीता १८।४१।

२. श्रीकरपात्रस्वामी, चातुर्वर्ण्यसंस्कृतिविमर्शः, पृ० २०।

३. मनु० १।८८, ९१।

४. आप० २, २, २, ३।

ननु साम्प्रतं विपरीतमेव दृश्यते। क्वचिद् ब्राह्मणेषु मूढ़तैव दृश्यते शूद्रेषु च प्रशान्तिर्दृश्यते इति चेन्न, विपरीतैः संगैर्वातावरणैस्तदनुरूपैः कर्मभिस्तथात्वस्य कादाचित्कत्वात्। अतएव परशुरामस्य द्रोणस्य च शौर्येपि न क्षत्रियत्वम्, भीष्मस्य युधिष्ठिरस्य च शमादिमत्त्वेऽपि न ब्राह्मण्यम्। अतएव युद्धकालेऽर्जुनस्य वैराग्यमत्त्वेऽपि 'क्षत्रधर्मो न मुण्डन' मित्याद्यनुरोधेन भिक्षाचर्यानिषिद्धमेव कृष्णेन।[1] गुणा अपि सूक्ष्मा दुर्ज्ञेया मानवबुद्ध्यवगम्या। तत एव शमदमादीनां रागप्राप्तत्वेन शास्त्रैकगम्यत्वेनैव तद्विधानं युज्यते। गुणकर्मानुसारेण 'स्वधर्ममपि' 'श्रेयान् स्वधर्मो' 'स्वभावनियतम्' 'सहजं कर्म कौन्तेय' इत्यादौ सहजं सह जन्मनैवोत्पन्नं तेन ब्राह्मणादिजन्मना सहोत्पन्नं जातिमूलकमेव यस्य यत्कर्म तेन तदेव स्वभावजं कर्मानुष्ठेयम्, तदेव कल्याणकरं परधर्मस्य भयावहत्वादिति कथं संगच्छते। गुणकर्मणां विपरिवर्तनशीलत्वात्। स्वे स्वे यथोक्तलक्षणे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं स्वकर्मानुष्ठानादशुद्धिक्षये सति कायेन्द्रियाणां ज्ञातनिष्ठायोग्यतालक्षणां संसिद्धिं लभते नरः अधिकृतः। अत्र ब्राह्मणादिकर्मणां शमादीनां जातिविहितानामित्युक्त्या ब्राह्मणादीनां जातित्वं स्पष्टं सिद्ध्यति। अत एव पुराणेषु वेदभाष्येषु सायणादिषु च जन्मनैव वर्णा उक्ताः।[2]

यदुक्तं महाभाष्येऽपि ब्राह्मणादयो गुणशब्दा उक्तास्तस्माद् गुणकृतमेव ब्राह्मण्यमित्यादिकमिति तदेतन्महाभाष्याद्यज्ञानजृम्भितम्। 'तपः श्रुतञ्च योनिश्चेति' वचनविरोधात्। अथवा छद्मना मूढजनप्रतारणाय तपः श्रुतञ्चोक्त्वा योनिश्चेति नोक्तम्। तथा च नञः पा० सू० २।२।६ः इत्यत्र किं प्रधानो ऽयं समास इत्युपक्रान्तः। अत्र प्रदीपे "इहाब्राह्मणादिना क्षत्रियादेरविधानं लोके दृश्यते। तत्र प्रक्रियागतगुणदोषनिवारणायप्रश्नः। यदा जातौ ब्राह्मणशब्दो वर्तते, अविद्यमानं ब्राह्मण्यं यस्य सोऽब्राह्मणः क्षत्रियादिस्तदान्यपदार्थः प्रधानम्। एवमन्यपदपूर्वपदोत्तरपदार्थप्राधान्यपक्षानुत्थाप्यानुपपत्तय उक्ताः। उत्तरपदार्थप्राधान्यपक्षे पुनरपि अब्राह्मणमानयेत्युक्ते ब्राह्मणमात्रस्यानयनं प्राप्नोतीत्याक्षेपे तत्र राजपुरुषमानयेत्युक्ते पुरुषमात्रस्य कुतो नानयनमिति प्रतिक्षेपे यथा तत्र विशेषोऽभ्युपेयते तथैवात्रापि नञ्विशेषको ब्राह्मणः प्रयुक्त इति तस्यैवानयनं न तु ब्राह्मणमात्रस्येति' समाहितम्।

'कः पुनरसौ इति 'पृष्टे' निवृत्तिपदार्थकः' इति समाहितमेवं प्रश्नप्रतिवचनपरम्परयाऽन्यदपि बहूक्त्वा पश्चादर्थप्रत्यायनाय शब्दः प्रयुज्यते। स चेन्निवृत्तः किमर्थं प्रयुज्यत' इत्युक्तम्। ततः प्रतिषेधविषयप्रदर्शनाय बुद्ध्या ब्राह्मणार्थं निरूप्य तस्य क्षत्रियादौ मुख्यसत्ताविरहप्रतिपादनाय नञ्सहितो ब्राह्मणशब्दः प्रयुज्यत इत्युक्तम्। यस्यैव गुणस्य स्वाभाविकी निवृत्तिः क्षत्रियादौ तस्यैवासौ नञ् द्योत्यते। अवशिष्टानां गुणाना-

---

१. गीता २। ३१, २। ४८।

२. श्री० भा० स्क० ३।६।३० ३४। सम्बद्धस्थलेषु शांकरभाष्यं गीतायाम्।

मर्थात्सद्भावो गम्यते। अस्मिन् प्रसङ्गे महाभाष्यकार आह—सर्व एते शब्दा गुणसमुदायेषु वर्त्तन्ते। ब्राह्मणः क्षत्रियो वैश्यः शूद्रः' इति।

अत्र प्रदीपोक्तरीत्या गुणशब्दे धर्ममात्रं पराश्रयमुच्यते। अत एव योनिशब्दितं जन्मनापि गुणसमुदायान्तर्गतम्। तेनात्र जन्मनिरपेक्षं मुख्यं ब्राह्मणमुक्तम्। तथा च महाभाष्यकृतैवोद्धृतं स्मृतिशास्त्रम्—

तपः श्रुतं च योनिश्चेत्त्येतद् ब्राह्मणकारकम्।
तपःश्रुताभ्यां यो हीनो जातिब्राह्मण' एव सः॥

अत्रत्यप्रदीपोऽपि तथैव। 'गौरः शुच्याचारः पिंगलः कपिलकेशः इत्येतानप्यभ्यन्तरान् ब्राह्मण्ये गुणान् कुर्वन्ति' महा० भा०। 'अत्र लोकप्रसिद्धान् बाहुल्येन तथादृष्टान् गुणानाह' इति प्रदीपः। 'तथा चैते गुणा व्यभिचारिण इति भावः' इति उद्योतः। केचिल्लौकिका एतान् बाहुल्येन दृष्टान् व्यभिचारिणो गुणानपि ब्राह्मणशब्दार्थगुणसमुदाये कुर्वन्ति। 'समुदायेषु च वृत्ताः शब्दा अवयवेष्वपि वर्तन्ते—महाभा०। अवयवे समुदायारोपाच्छब्दप्रवृत्तिर्विज्ञेया। न तु शब्दः स्वार्थं परित्यज्यार्थान्तरं वक्तुं समर्थः, शब्दार्थसम्बन्धस्यानित्यताप्रसंगात्। प्रदीपः। 'पूर्वे पांचालाः, उत्तरे पांचालाः·······एवमयं समुदाये प्रवृत्तो ब्राह्मणशब्दोऽवयवेष्वपि वर्तते। जातिहीने गुणहीने च। गुणहीने तावत् अब्राह्मणोऽयं यस्तिष्ठन् मूत्रयति। अब्राह्मणोऽयं यो गच्छन् भक्षयति—म० भा०ः। तत्र प्रदीपः, तपः श्रुतयोरभावान्निन्दया यत्राब्राह्मणशब्दप्रयोगस्तत्र जातिमात्रेऽवयवे समुदायरूपारोपाद् ब्राह्मणशब्दप्रयोगः। नञा तु स्वाभाविकी तपःश्रुतयोर्निवृत्तिर्द्योत्यते।

जातिहीने सन्देहाद् दुरुपदेशाच्च ब्राह्मणशब्दो वर्त्तते। सन्देहात्तावद् गौरं शुच्याचारं पिंगलं कपिलकेशं दृष्ट्वाऽध्यवस्यति ब्राह्मणोऽयमिति।ः (म० भा०)। तत्र प्रदीपः, 'तत्र स्तुत्या ब्राह्मणशब्दप्रवृत्तिरध्ययनादिगुणसद्भावप्रतिपादनायेति। ततः पश्चादुपलभते नायं ब्राह्मणः अब्राह्मणोऽयम्। तत्र सन्देहाद् ब्राह्मणशब्दो वर्तते। जातिकृता चार्थस्य निवृत्तिः'। प्रदीपानुसारेण अत्र जात्यभावकृतोऽयमर्थः। यथा वर्षाकृतं दुर्भिक्षमित्यत्र वर्षाभावकृतमित्यर्थो भवति तद्वत्। "दुरुपदेशात् दुरुपदिष्टमस्य भवति अस्मिन्नवकाशे ब्राह्मणस्तमानयेति। स तत्र गत्वा यं पश्यति तमध्यवस्यति ब्राह्मणोऽयमिति। ततः पश्चादुपलभते·····अब्राह्मणोऽयमिति। अत्र दुरुपदेशाच्च ब्राह्मणशब्दो वर्तते। जातिकृताचार्थस्य (निवृत्तिः म० भा०)। एकदेशविगमात्समुदायो निवृत्त उच्यते। एकदेशान्तरसद्भावाच्च तस्य सद्भावोऽभिधीयते। यथैकदेशकरणाभ्यां कृतः सङ्घात उच्यते। तपःश्रुतयोरभावे जातिमात्रसत्त्वेऽपि ब्राह्मणस्य निन्दितत्वमेव, तपःश्रुतयोः सत्त्वे जातेरभावेऽपि क्षत्रियादेः स्तुत्यत्वमेव, तपःश्रुतयोर्जातिश्च सत्त्वे

ब्राह्मणं भवति[1]। यदि सद्गुणैरेव ब्राह्मण्यं तदा तद्रहितेषु ब्राह्मण्यमेव न स्यात्तथा च व्यभिचारासम्भवात्। सद्ब्राह्मण इत्यत्र सद्विशेषणवैयर्थ्यमेव। असद्ब्राह्मण इत्यपि विशेषणमसम्भवि, असतोऽविदुषोऽब्राह्मणत्वात्।

शौनकवृत्तान्तेऽपि[2] महाभारतोपरि नीलकंठभाष्येनापि नहि जात्यपलापः[3]। ब्रह्मकारणकत्वेपि यथाऽऽकाशवाय्वादीनां जातिभेदस्तथैव महादेवकारणकत्वेऽपि ब्राह्मणक्षत्रियादीनां जातिभेदेन काचिद्बाधा। यज्ञाधिकारस्तु सर्वेषां पारम्पर्येणैव न स्वातन्त्र्येण 'तस्माच्छूद्रो यज्ञेऽनवक्लृप्तः' (तै० सं० ७।१।१।६) इति प्रत्यक्षश्रुतिविरोधात्, अपशूद्राधिकरणविरोधाच्च। अतएव नीलकंठेनापि मानसो यज्ञ इत्युक्तम्। शुक्रनीतिरपि न[4] जातिबाधिका तत्र जातिव्यवस्था सम्मानार्थमनेकैरपि वाक्यैः[5] शास्त्राविरुद्धानामेवाचाराणां प्रामाण्यम् स्पष्टम्[6]। जातयो मूर्धावसिक्ताद्यास्तासामुत्कर्षो ब्राह्मणत्वादिजातिप्राप्तिर्जात्युत्कर्षो युगे जन्मनि सप्तमे पंचमे, अपि शब्दात् षष्ठे वा बोद्धव्यः। व्यवीसथतश्चायं विकल्पः[7]। किंच वृत्त्यर्थानां कर्मणां व्यत्यये विपर्यासे ब्राह्मणादयोऽपकर्षं प्राप्नुवन्ति। वर्णसंकरे अनुलोमजाः प्रतिलोमजाश्च दर्शिताः, वर्णसंकरजाताश्च रथकारनिदर्शनेन दर्शिताः। अधरे च उत्तरे च अधरोत्तरम्। यथा मूर्धावसिक्तायां क्षत्रियवैश्यशूद्रैरुत्पादितस्तथा मूर्धावसिक्ताम्बष्ठानिषदीषु ब्राह्मणेनोत्पादिताः, माहिष्योग्रयोर्ब्राह्मणेन क्षत्रियेण चोत्पादिताः, करण्यां ब्राह्मणेन क्षत्रियेण वैश्येन चोत्पादिता उत्तरे अनुलोमजाः। वर्णसंकरसृष्ट्या राष्ट्रं विनश्यति।[8] महाभारतादिवचनेषु तत्कर्मभिः जन्मान्तरेषु वर्णोत्कर्षप्राप्तिरुक्ता[9]।

यदुक्तं दीक्षावशाद् वैश्यक्षत्रिययोरपि ब्राह्मणत्वमुपपद्यते। ततः कर्मणैव ब्राह्मणादिकमिति तन्न, भावानवबोधात्, शतपथब्राह्मणे दीक्षितस्य ब्राह्मणत्वं यज्ञरूपाद्[10]

---

१. श्रीकरपात्रस्वामी, चातुर्वर्ण्य० पृ० २६–२७।

२. विष्णु० अ० ४।८१; म० भा० आ० ६५।१०।११; हरिवंश० २९।१५।२०।

३. म० भा० शा० अध्यायः ६०, ११९, ११९।

४. शुक्रनीतिः १।३७, ४७, ४८, ४।५४६, ५६८, ५६९, ५७०, ५७१, ५७२ ५७३, ३६८–३७६, ५३५, ५३७।

५. शुक्रनीति ४ अध्यायः।

६. श्री करपा० पूर्वोक्तम्, पृ० ३४।

७. याज्ञ० स्मृ० 'आचार० ९५–९६।

८. मनु० १।९९–१०१ ९२–९८, २।१३५, ९।३१७ २।२७–२८, १४७।

९. महा० आ० १९०, आदि० १९०।३९, ४०। वायु ५।१०३।११०। श्रीभाग० ११।१७।४८।

१०. शत० ब्रा० ३।२।१।३९–४०। का० श्रौ० सू० ७।१।१०५। मनु० २।१४०।

ब्रह्मणो जन्यत्वात्। जातिब्राह्मणस्यैवार्त्विज्यविधानात्। मनुनापि ब्राह्मणस्यैवाचार्योपाध्यायगुर्वृत्विक्त्वादिकमुक्तम्[1]। वेदादिशास्त्राणां तदुक्तधर्मस्य जन्ममूलकवर्णव्यवस्थायाश्चानादिनिधनत्वं स्पष्टं विज्ञायते[2]। युधिष्ठिरादीनां ब्राह्मणरूपधारणेनेदं विज्ञायते यत्तदानीं स्वेच्छावशात् स्वस्वरुच्यनुसारेण यं यं ब्राह्मणादिवर्णं प्राप्तुं यद्यद्वर्णधर्मञ्च पालयितुमभिललाप तं तं वर्णं प्राप्तुं शशाक। तत्तद्धर्माश्चाभ्युपगन्तुं प्रबभूव। कठिनं वर्णबन्धनं नाभैत्। तत्तद्गुणकर्मणादिपरिवर्तनतः सहजतया तद्वर्णपरिवर्तनं कर्तुमार्याः प्राभवन्, इति न समीचीनम् गीतावचनविरोधापत्तेः[3]। रुचीनामव्यववस्थितत्वेन वर्णव्यवस्थाया अप्यनवस्थितत्वात्।

यदुक्तम् "तत्तद्रोगपरीक्षणकुशलस्य राजवैद्यस्येव मनुजस्वभावाकृतिवर्णादिपरीक्षणकुशलस्याचार्यस्यापक्षपातितया परीक्षया बाल्येऽपि" आकृतिर्गुणान् कथयतीति"[4] न्यायेन विशेषतोऽनभिव्यक्तगुणकर्मादिनिर्णयसम्भवेन ब्राह्मण्यादिनिर्णयसम्भवः, तन्न, रोगादिपरीक्षणसाधनायुर्वेदादिशास्त्रस्येव इह बालस्य ब्राह्मण्यादिपरीक्षणसामग्र्यनुपलब्धेः। "आकृतिर्गुणान् कथयति" इति न्यायो दुर्जनत्वसज्जनत्वादिसामान्यस्य सत्सु सहकार्यन्तरेषु निर्णायको भवति न स्वातन्त्र्येण ब्राह्मण्यादिनिर्णायकः। अतएव समवेतेषु ब्राह्मणादिषु नाकृत्या कश्चिद्वर्णेन निर्णेतुं प्रभवति। तत एव ब्राह्मणत्वादिजातिर्नाकृतिग्रंहणा जातिः, किन्तु सकृदाख्यातनिर्ग्राह्या जातिरभ्युपगम्यते। आचार्योऽपि ब्राह्मणत्वादिकं परीक्ष्यैवोपनयति। अत एव द्वाभ्यां जन्मभ्यां द्विजत्वं जायते।[5] स्मृतौ ब्राह्मी तनुरुक्ता न तु ब्राह्मी जातिः। यत्तूक्तम्, 'गुणकर्मानुसारेणानेकधर्मपरिवर्तनमिष्टमेव, अतएव स्तेनो वाल्मीकिरभून् महर्षिः, विप्रोऽपि दशकन्धरोऽभूद्दैत्यः" तदपि न, विषमोपन्यासात्। स्तेनस्य स्तैन्यत्यागे सत्कर्मानुष्ठानेन संभवति महर्षित्वम्। ब्राह्मणस्यापि दुराचरणादिना दुर्वृत्तत्वम्, परन्तु ब्राह्मणस्य क्षत्रियत्वं क्षत्रियस्य ब्राह्मणत्वं तु न संभवति। स्वधर्मपरधर्मव्यवस्थाया अवकाशश्च न स्यात्। रुच्यनुसारेण वर्णतद्धर्मलाभसंभवे प्रतिदिनं परिवर्तनस्याप्यदोषत्वे व्यवस्था-विधायकानि वचनानि निरालम्बनान्येव स्युः। बज्रसूच्यां तु ब्रह्मज्ञानमूलकत्वमेव ब्राह्मण्यमुक्तम्। नात्र वर्णव्यवस्थायाः कर्मप्रयोजकं ब्राह्मण्यस्य वा प्रतिपादनम्। अतएव ब्राह्मणस्यैव विचारस्तत्र दृश्यते न क्षत्रियादीनाम्। वर्णविचारे तु तेषामपि विचारेणावश्यं भवितव्यम्।

'वर्णो वृणोतेरिति निरुक्तप्रामाण्याद् वर्णीया वरीतुमर्हा गुणकर्माणि च दृष्ट्वा यथा योग्यां व्रियन्ते ये ते वर्णाः। "ब्रह्म हि ब्राह्मणः" ब्रह्मणा वेदेन परमेश्वरस्य उपा-

---

१. मनु० २।१४०।
२, श्रीकरपात्र० पृ० ४८।
३. तदेव पृ० ५१-५२।
४. मनु० २।२८, १४७, १४८।
५. मनु० २।२८।

सनेन च सह वर्त्तमानो विद्याद्युत्तमगुणयुक्तः पुरुषो ब्राह्मणो भवितुमर्हति। तथैव "क्षत्रं हीन्द्र" क्षत्रं क्षत्रियकुलं यः पुरुषः' "इन्द्रः" परमैश्वर्यवान् शत्रूणां क्षयकरणाद् युद्धोत्सुकत्वाच्च प्रजापालनतत्परः, स एव राजन्यः क्षत्रियो भवितुमर्हति। "मित्रः" सर्वेभ्यो- सुखदाता, "वरुणः" उत्तमगुणकर्मधारणेन श्रेष्ठः, इमावेव क्षत्रियस्य द्वौ बाहुवद् भवेताम्, 'वा' अथवा 'वीर्यपराक्रमो बलंच, एतदुभयं राजन्यस्य क्षत्रियस्य बाहू भवतः, अपां प्राणानां यो "रस" आनन्दः, तं प्रजाभ्यः प्रयच्छतः क्षत्रियस्य वीर्यं वर्धते, तस्य "इषवः" वाणाः, शस्त्रास्त्राणामुपलक्षणमेतत्, "दिद्यवः" प्रकाशकाः सदा भवेयुः[१]। यदुक्तम् 'वृ संवरणे, वृञ् आवरणे इत्यादिधातुभ्यो निष्पन्नस्य वर्णशब्दस्य स्तुतिविस्तारशुल्काद्युक्तिदीपने इति कल्पद्रुमानुरोधेन च वर्णयति वर्णापयति कविः स्तौति इत्यर्थः। वर्णयति तन्तुं विस्तारयति इत्यर्थः। वर्णयति प्रतिभां शुक्लादिवर्णां करोतीत्यर्थः। वर्णयति उद्युङ्क्ते दीप्यते वेत्यर्थः। तथा च वर्णयते प्रेर्यते स्वधर्मेण समाजस्य योगक्षेमयोः, वर्णयति वर्णयति प्रेरयति स्वकर्मसु परस्परम्, वर्णयति उद्युङ्क्ते स्वकर्त्तव्ये, दीप्यते वर्चः पराक्रमैश्वर्यप्रभृतिभिर्वर्णयति विस्तृणाति अभिवृद्धिं गमयति समाजम्, आवृणोति आच्छादयति गोपायति समाजं स्वकर्त्तव्यपालनेन, व्रियतेऽनेन यथायोग्यस्वभावानुगुणा वृत्तिः व्रियतेऽसौ गुणकर्मानुसारतस्तद्वर्णत्वाय महाजनैः, एवमादयो धीः अवगन्तव्या[२]' इति तदपि न, जन्ममूलकवर्णव्यवस्थाविरोधात्। यथायथं तत्रापि तत्तदर्थानां समन्वयात्।

नहि कर्मणा वर्णः शुक्लादिवर्णं करोति। अदृष्टद्वारेण तु जन्मना वर्णो जन्मान्तरे। शुक्लादिवर्णसम्पादयत्येव। उद्योजनमुद्दीपनं चापि स एव सम्पादयति। वर्ण्यते प्रेर्यते धर्मेणेति तु विरुद्धमेव, शास्त्रेणैव स्वधर्मानुष्ठानाय योगक्षेमाभ्यां च वर्णस्य प्रेर्यत्वदर्शनात्। वर्णयति प्रेरयति स्वकर्मसु परस्परमित्यप्यशुद्धम्, परस्परप्रेरणस्य शास्त्रविरुद्धत्वात्। ब्राह्मणस्यैव धर्मोपदेशकत्वेन तत्प्रेरकत्वसंभवात् मनुस्मृति—(१।१०३) विरुद्धत्वाच्च। जन्मना वर्ण एव ब्रह्मवर्चः पराक्रमादिभिर्दीप्यते। कर्मणा वर्णपक्षे तु पराक्रमादिभिरुत्पद्यते वर्णो न दीप्यते पूर्वमविद्यमानत्वात्। स्वभावानुगुणवृत्तिवरणमपि वर्णशब्दस्य नार्थः, अव्यवस्थापातात्।" स्वधर्मे निधनं श्रेयः, स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य इति गीतादिवचनविरोधाच्च कर्मणा वर्णपक्षे तु यो यत्कर्म करोति स कर्मानुसारेण तत्तद्वर्णो भवति इति सर्वमपि कर्म तस्य तस्य स्वधर्म एव भवतीति स्वधर्म-स्वकर्मव्यवस्थैव लुप्येत। वस्तुतस्तु वर्णो द्विजादौ शुक्लादौ इति प्रसिद्धामरकोषानुसारेण द्विजादिजातिविशेषपरोऽयं वर्णशब्दो योगरुढ एव, पंकजादिशब्दवत्। रूढिर्योगमपहरतीति न्यायेन तद्विरुद्धः सर्वोऽप्यर्थोऽसंगत एव।

---

१. श्रीमद्दयानन्दसरस्वती, ऋग्वेदादिभा० पृ० २४७।

२. इन्दिरारमणः, मानवधर्मशास्त्रस्य मौवार्षभाष्यम्, प्रथमकाण्डम्, पृ० ९०।

यदुक्तम् "ब्रह्म हि ब्राह्मणः क्षत्रं हीन्द्रः[१]" "बाहू वै मित्रावरुणौ[२]" इति तत्तद्गुणकर्म द्योतयितुं समाम्नायते, तदपि न। मनुष्येष्विव देवेष्वपि ब्राह्मणादिवर्णप्रतिपादन एव श्रुतितात्पर्यात्, गुणकर्मबोधकपदाभावाच्च, यदुक्तम्" वर्णो वृणोतेरिति निरुक्तप्रामाण्याद् वर्णीयाः वरीतुमर्हाः स्वीकर्तुं योग्या गुणाः कर्माणि तान्, तानि च दृष्ट्वा व्रियन्ते ये ते वर्णाः" इति, तदपि तुच्छम्। नैरुक्तनिर्वचनस्य शुक्लादिवर्णपरत्वेन द्विजादौ तदप्रवृत्तेः। तथाहि द्वितीयाध्याये तृतीयखंडे रूपसमासोदाहरणप्रसंगे "कल्याणवर्णरूपः" इत्युक्तम्। कल्याणवर्णः सुवर्णः तस्येव यस्य रूपं स कल्याणवर्णरूपः, अग्निरन्यो वा कश्चित्। तत्रैव वर्णशब्दस्य निर्वचनप्रसंगे वर्णो वृणोतेरित्युक्तम्। तत्रैव दुर्गाचार्यः, "आवृणोति हि स आश्रयम्, शुक्लादिवर्णो हि स्वाश्रयद्रव्यमावृत्य तिष्ठति" इति नैरुक्तनिवर्चनेन न द्विजादिवर्णसम्बन्धः। "सन्तुष्यतु" न्यायेन तथाभ्युपगमेऽपि यथा—पंकजस्य पंकजनिकर्तृत्वेऽपि पद्मे पंकजशब्दो रूढो न यौगिकशक्त्या कुमुदादिस्तदर्थस्तथैव प्रकृतेऽपि ज्ञेयम् यदुक्तम् "जातिवर्णस्वरूपयोरस्ति पार्थक्यम्[३]" तन्न, ब्राह्मणत्वादिजातेर्ब्राह्मणमातापित्रादिज्ञानसहकृतप्रत्यक्षगम्यत्वाभ्युपगमात्। स्मृतिनिर्देशानुसारेण विवाहे सत्येव ब्राह्मणमातापित्रादिजन्यस्य ब्राह्मणत्वम् नान्यथेति जन्मना एव ब्राह्मणत्वादिजातेः स्मृतिलक्षणत्वमुक्तम्। यत्तु—ऐतरेयश्रुत्या देवादिषु कल्पना मया 'ब्राह्मणादयो भवन्तीति कल्पन्ते इति पदेन सूच्यत इति तत्सायणभाष्यविरुद्धम्। तत्र कल्पन्ते इत्यत्र सम्पद्यन्ते इत्यर्थो बोध्यते[४]। जन्मान्तर एव वर्णोत्कर्षप्राप्तिः[५]। पुराणेतिहासवचसां जन्ममूलकवर्णव्यवस्थायामेव तात्पर्यम्[६]।

---

१. शतपथ० ५।१।७।१।
२. शतपथ० ५।४।३।
३. याज्ञ० १।९०।
४. ऐ० ब्रा० १।२।३, १।५।९।
५. म० भा० शा० २९१।
६. भ० पु० प्रतिसर्गे २ खं० भ० प्र० २।३३। म० भा० अनु० २७ २८, २९ अध्यायेषु २८।२, १६ २७।५ २९।३ २६, ३।१-२ १७, १९, म० भा० अ० १४३, ४८, ५२, ५९, म० भा० वन २१६ १३, श्रीमदभग० १९।४१, ४३, ४७, ४८, ३।३५, ११।५३, मनु १०।४२, पा० सू० ५।१।१३ प० महाभाष्यम् महा० भा० शा० १८८।१०, १८९।१–८, वन० २१६ न०, अनु० ४७।२८, म० भा० शा० १८८।१, १२, १३, म० २।२६–३२। याज्ञ० ।१९६, मनु० १२।८२–९३, १०।७४, ७९, ८।२६७–२७२, ११६, म० भा० अनु० ३०।५८–६०, शल्य० ३९।३६–३७, ४०।३–११, भा० पु० १।२।५१–१४०, २।५।३७ ४०, १, ३, १२, भ० पु० अ० ३, भ० पु० २६।४।६–८, ब्र० वै० १०।१–२१, लिंगपु० ४० अ०, अग्निपु० अ० १५१, १५२, कल्किपु० अ० २, गरुडपु० अ० ५, मार्कं० पु० अ० ११।

यदुक्तम् 'हत्वी दस्यून् प्रार्यंवर्णमावृत्तः' ऋ० सं० ३।३४।९ 'दासं वर्णमवरं गुहाकः' (ऋ० सं० २।१२।४) इत्याभ्यां वचनाभ्यां द्वावेव वर्णौ सिद्धयतः। वेदेषु ब्राह्मणादिशब्दानामुपलभ्यत्वेऽपि न तेषां वर्णपरत्वम्। आर्य्यवर्णो गौरः शुक्लः, दासवर्णोऽसितः कृष्णः, कृष्णवर्णो द्विजो गौरः शूद्रश्चेत्साङ्कर्यं सत्येव भवति। आर्यदास-शब्दावेव मनुष्यादिशब्दवज्जातिवाचकौ न ब्राह्मणादयः शब्दाः। पुरा खल्वार्यावर्ते ये नगरग्रामवासिनः सभ्यास्तेषामार्यत्वं ये त्विहावीतरागा अप्यरण्याश्रिता गिरिकन्दर-वासिनोऽसभ्यास्तेषामनार्यत्वमिति जातिद्वयं जन्मस्थानव्यवहारादिविभेदतः पार्थक्येन वर्णनीयमासीत्। तथैवानार्याणामपि आर्यानुगतत्वानुगतभेदाद् द्वैविध्यं सम्पन्नम्। ये ह्यार्यानुगतास्ते दासास्तद्विपरीता दस्यवः। त एव दासा शूद्र इति दस्यवस्तु म्लेच्छा इति चाख्याताः। इत्थमिह पंचवर्णाः। एताश्च पंचश्रेणयो मनुष्याणामेवेति मनुष्य-शब्दपर्यायत्वमाप्तः पंचजनः। एतेषु पंचजनेषु गुणकर्मभेदत एव ब्राह्मणः, क्षत्रियः, वैश्य इति त्रय आर्या, दासो दस्युश्चेतिशब्दावनार्यौ। वेदेषु ब्राह्मणादिपदानां सत्त्वेऽपि तत्र वर्णप्रयोगाभावान्न वर्णत्वम्। इति पूर्वपक्षः।

प्रार्यं वर्णमित्यत्र तु आर्यशब्दो न जातिपरः किन्तु श्रेष्ठतामात्रपरः। तथा च 'तद्य इह रमणीयचरणाः ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा वैश्ययोनिमिति (छा० उ० ५। १०) श्रुत्यैकवाक्यतया त्रैवर्णिकानामेवार्य्यवर्णत्वमुक्तम्। एकवचनन्तु जात्यभिप्रायेण। चतुर्थस्य दासवर्णत्वमुक्तम्। तस्य सेवाप्रधानात्। अत एव—'ज्ञानी तुष्टश्च शान्तश्च सत्यवादी जितेन्द्रियः। दाता दानो दयालुश्च स्यादार्यो ह्यष्टभिर्गुणैः 'इति व्यासस्मृतौ गुणमूलकत्वमेवार्यत्वमुक्तम्। ब्राह्मणयोनिमिति योनिशब्देन तस्य जातिपरत्वमिति निर्णीयते। श्वयोनिमित्यादौ योनिशब्दस्य जातिपरत्वनिश्चयात्। अतएव वर्णो द्विजादौ शुक्लादौ इत्यमरेऽपि द्विजादौ वर्णशब्दप्रवृत्तिमाह। आर्य्यशब्दश्च न जातिपरः। आर्य्यवर्णः शुक्लवर्ण इत्यादिकं न समीचीनम्, जातिपरत्वाभ्युपगमे विरुद्धत्वात्। शुक्ला-दिवर्णोऽपि न केवलं रंगमात्रपरः, किन्तु सत्त्वादिगुणपरः। लोहितशुक्लकृष्णम् (तै० आ० १०।१०।१) इत्यादौ प्रकाशकत्वात् स्वच्छत्वात्सत्त्वं शुक्लम्, रागात्मकत्वेन रंजनाल्लोहितं रजः, आवरणादवष्टम्भाच्च कृष्णं तमः, तथा च विष्णौ रंगस्य श्याम-लत्वेऽपि सत्त्वात्मकत्वाच्छुक्लत्वं तथैव व्यासशुकचणकादिषु श्यामलत्वेऽपि सत्त्वात्म-कत्वेन शुक्लत्वमेव। अन्यथा खल्वाङ्ग्लादीनामेव ब्राह्मणत्वं स्यान्न कृष्णेषु भारतीयेषु, तेषु शूद्रत्वापातात्। तस्मादन्यमन्त्रब्राह्मणादिभिरेकवाक्यतया द्विज एव श्रेष्ठो वर्णः शूद्रोऽवरवर्णस्तद्भिन्नोऽवर्णस्तेन पंचजनत्वमपि मानवे संगच्छते।[1]

एवमेकैकवर्णव्यवहारेऽपि शास्त्रतात्पर्यमवधेयम्। यदुक्तम् 'ब्रह्म वा इदमग्र आसीदेकं सन्न व्यभवत् विशमसृजतः' (बृ० उ० १।४।११।१२) इति वचनेन पूर्वं ब्राह्मण एवासीत् क्षत्रियादिकं नासीत्, इति रक्षणादिकार्यासमर्थत्वात् बलपराक्रमादि-

---

१. करपात्रस्वामी, पृ० १२९।

विशष्टं क्षत्रियं सोऽसृजत्। अत एव 'क्षत्रस्य योनिर्यद् ब्रह्म' (बृ० उ० १।४।११) इत्यनेनादिब्राह्मणस्यैव क्षत्रयोनित्वं विज्ञायते। ततोऽपि कृषिवाणिज्यादिकर्मकरणाय वैश्यमसृजत्। परिचर्याद्यर्थं शौद्रं वर्णमसृजत्। अत्र सर्वत्र योग्यतानुरोधेन ब्राह्मण-समुदाय एव क्षत्रियादिकं निर्धारितवानित्येवार्थः, इत्यपि न समीचीनम्, विप्रतिषिद्ध-त्वात्। अत्र हि ब्राह्मणस्य क्षत्रिययोनित्वेने क्षत्रियोत्पादकत्वं सिद्ध्यति, न तु ब्राह्मणेष्वेव योग्यतानुसारेण केचित्क्षत्रियरूपेण निर्धारिता इत्यर्थः सिध्यति। तथार्थकल्पने मानाभावात्। सृजेरुत्पादनार्थत्वात्। वस्तुतः सृष्टिक्रमे पौर्वापर्यं स्वाभाविकम् तथा च ब्रह्मणो हिरण्यगर्भाद्देवतानां ब्राह्मणानामन्येषां च वर्णानामुत्पत्तिरिह विवक्षिता।

यत्तु 'समानप्रसवात्मिका जातिः' इति येषु समानरूपेण तुल्यतया प्रसवः सन्तो नोत्पत्तिर्भवति, तेषु स्त्रीपुरुषेषु तुल्यैव जातिर्मन्तव्येत्यर्थः कृतस्तत्तु न समीचीनम्। तथा नित्येषु परमाणुषु आत्मसु जात्यनभ्युपगमापातात्। वस्तुतस्तु समानबुद्धिप्रसवो येषु तेषु समानजातिव्यवहारः।

आजीविकावर्णवादोऽपि पक्षः। किंच वर्णव्यवस्था जीविकाभिः पुरुषाणामेव स्त्रीणामपि वा? तासामपि किं शास्त्रजीविका, शस्त्रजीविका, सर्ववर्णसेवाजीविका च वर्णव्यवस्थार्थं विधास्यन्ते? न च स्त्रियस्तथा व्याप्रियमाणा दृश्यन्ते। न च तत्संभवति। तदभावे कथं तासां कर्मानुसारिणी वर्णव्यवस्था उपपद्यते? तासामवर्णत्वे वा सर्ववर्णाग्रे द्विजातीनां प्रशस्ता दारकर्मणि इत्याद्यसंगतं स्यात्[1]। किंच यदि वर्णशब्दस्य जातिमर्थंम-गृहीत्वा जीविकैवार्थो गृह्येत तदा कर्मवर्ण इत्यस्य कर्मणा वर्ण इत्यर्थः स्यात्। जीविकया कर्मणा वर्णनिर्णयः जीविकानिर्णय इत्यर्थः स्यात्। परंच कोशेषु जातिरपि वर्णशब्दस्यार्थो विज्ञायते[2]। यदुक्तम् 'पृथिव्यां सर्वमानवाः' इति रीत्या जीविकालक्षणकर्मणैव वर्ण-व्यवस्था युक्ता, अन्यथा मानवमात्रग्राह्यता मानवधर्मस्य न भविष्यतीति तदपि न, विकल्पानुपपत्तेः। यदि मानवधर्मपदेन साधारणधर्मा एव गृह्येरन् तदा तु मानव-मात्रग्राह्यता तत्र संभवत्येव। यदा तु वर्णाश्रमधर्मस्तदा तु न तस्य 'पृथिव्यां सर्वमानवा' इत्यस्य विषयता। वस्तुतस्तु 'स्वं स्वं चरित्रं शिक्षेरन्' इत्युक्त्या प्रातिस्विकचरित्र-शिक्षण एवं मनूक्तेस्तात्पर्यम्।

जन्मना वर्ण इति रीत्या पूर्वंजन्मना वर्णरूपप्राप्तिः। तदनुसारेणैव कर्मप्रवृत्तिः। कर्मणा वर्ण इति रीत्या तु कर्मणः प्राथम्यम्। अधिकाररूपवर्णप्राप्तिः पश्चात्। धर्मस्य वर्णाश्रमत्वमुक्तम्। तेन कर्मणः पूर्वमेव जन्मनैव तदाश्रयसिद्ध्या भाव्यम्[3]। युधिष्ठिर-

---

१. मनु० ३।१२।

२. वर्णाः द्विजादयः वर्णाः स्युर्ब्राह्मणादयः, अमरकोशः, नाना० ४८, वर्णो द्विजादिः शुक्लादिः, मेदिनी वर्णे रूपे द्विजादौ हैमः।

३. महा० शा० २०८।१९, अ० प० ३०।५५, याज्ञ० आ० ९०, ९६, व्य० ६९ मनु० ९६-९९, २ १५७, ८।६२, १०२, महा० अनु० ३५।१३-१६, भागवत० ११।८७। ४२, वन० १०।१२।

सर्पसंवादे[1] चातुर्वर्ण्यविचारप्रसंगाभावात् ब्रह्मज्ञानोपयोगिसात्त्विकगुणैर्ब्रह्मज्ञत्वलक्षणस्य पारमार्थिकब्राह्मणस्यैव निरूपणम् ।

जातिब्राह्मणस्य जातकर्मादिसंस्कारसापेक्षं मुख्यं ब्राह्मण्यं भवति । तस्यैव ब्राह्मणाधिकारिकेषु कर्मस्वधिकारः । तथा च ज्ञानविज्ञानास्तिक्यादिस्वभावत्वे सति यथावद् वृत्तसम्पन्नत्वे सति जातिब्राह्मणत्वं मुख्यं ब्राह्मणत्वम् । यदि च जातिब्राह्मणस्य ब्राह्मणवृत्तं न स्यात्तदापि केनचिद् वृत्तेन तस्य क्षत्रियतुल्यत्वं केनचन शूद्रतुल्यत्वं भवति । ये क्षत्रियसमास्तेषां याजनाध्यापनप्रतिग्रहेष्वधिकारो नास्ति । वैश्यसमा अपि तथैव । शूद्रसमानानां तु प्रायश्चित्तमन्त्रषट्कर्मस्वप्यधिकाराभावः । तथा च विद्यातपोयोनित्रितयवैशिष्ट्यं मुख्यब्राह्मणे प्रयोजकम् । अन्यतरैकवैशिष्ट्येन तद्द्वितयवैशिष्ट्येन च गौणब्राह्मणादिकम् । तथा जात्याकृतिव्यक्तयः समुदिता एव पदार्था भवन्ति तथैव जन्मकर्मणोः समुदितयोरेव ब्राह्मणत्वादिकारणत्वम् । अध्ययनसंस्कारादयः कर्मण्येवान्तर्भवति । तत्रापि जन्मनो वर्णव्यवस्थापकत्वं गुणकर्मादीनामुत्कर्षाधायकत्वम्[2] ऋग्वेदे वेदार्थानभिज्ञस्य ब्रह्मकर्मरहितस्यापि जन्मना ब्राह्मणस्य ब्राह्मण्यं संगच्छते[3] । द्विविधं जन्म भवति, शास्त्रीयं लौकिकं च । शास्त्रीयं दत्तकादीनाम्, लौकिकमौरसादीनाम् । शास्त्रीयं जन्म लौकिकजन्माधीनम्, न तु तन्निरपेक्षम् । कृतयुगे सर्वेषां ज्ञानित्वेन क्षीरनीरविवेकिहंसतुल्यत्वाद्धंसेति नामापि गौणमेव । जातिब्राह्मणादयोऽपि क्षत्रियादिवृत्तेः क्षत्रियादिसमा एव, न क्षत्रियादय एव ।

जात्या व्यवहारस्तुल्यत्वेऽपि गुणकर्मवैषम्याद्देवादिभेदप्रतिपादनमत्रिस्मृत्यादिषु तु युक्तमेव । देवदत्तस्य मनुष्यस्यापि शौर्यादिगुणैः सिंहत्वव्यपदेशवद् देवादिगुणैर्देवत्वादिव्यपदेशस्य युक्तत्वात् । कर्मणा वर्णव्यवस्थायां सत्यां कथं क्षत्रवैश्यशूद्रनिषादादिगुणवतां विप्रत्वसंभवः ? तस्माज्जन्मनैव वर्णव्यवस्था प्रतिपत्तव्या । गुणैश्च तत्र गौणानि क्षत्रवैश्यत्वादीन्यपि संगच्छन्ते । अत एव जात्यैव ब्राह्मणत्वादिव्यवहार उत्तमगुणैरुत्कर्षोऽधमगुणैश्चापकर्षश्च संगच्छते । ब्राह्मणेन ब्राह्मण्यामुत्पन्नः प्रागुपनयनात् जात इत्यभिधीयते । उपनीतमात्रो व्रतानुचारी वेदानां किंचिदधीत्य ब्राह्मणः[4] । अत्र ब्राह्मणमातापितृजन्मस्यैवोक्ताः संज्ञा भवन्ति, न यस्य कस्यापि । संस्कारादिमात्रैः शुभगुणकर्मणामुत्कर्षाधायकत्वेऽपि न तैर्वर्णव्यवस्था, अन्यथा विपरीतगुणवतां ब्राह्मणत्ववाचोयुक्तेरसम्भवापातात् । ब्राह्मणाद्यनुगतव्यवहारप्रतीतिव्यवहारौ तु सर्वथा ब्राह्मणत्वादिजातिमूलकावेव । न तत्तद्गुणकर्मोपाधिभिस्तदुपपत्तिः । गुणशून्येऽपि जातिमात्रनिबन्धनब्राह्मणादिशब्दव्यवहारदर्शनात् ।

---

१. वनपर्व० १८०।२१, २६, शा० २७०।३८-४०, वन० ३१३।१०९, ११ ।

२. मनु० १।३१ ।

३. ऋग्वेद० १०।७१।९ ।

४. बौधा० गृ० सू० १।१।१८ ।

शब्दज्ञाने धर्मः प्रयोगे वेति विचारः

डॉ० रामयत्न शुक्लः

इदानीमिदं विचार्यते यत्, शब्दज्ञाने धर्मः, प्रयोगे वा। नाद्यः, ज्ञाने धर्म इति चेदधर्मः प्राप्नोति पुरुषम्। यो हि शब्दान् जानाति, अपशब्दानप्यसौ जानाति, किं वा भूयानधर्मः प्राप्नोति। भूयांसोऽपशब्दाः। अल्पीयांसः, शब्दाः। एकस्यैव शब्दस्य बह्वोऽपभ्रंशाः तद्यथा गौरित्यस्य गावी गोणी गोपोतलिकेत्येवमादयोऽपभ्रंशाः। नापि प्रयोगे धर्मः, सर्वलोकस्य नैयायिकादेरकृतश्रमस्यापि अभ्युदयप्राप्तिः। तथा च सति यत्नवैफल्यप्रसक्तिः। अनधीतव्याकरणा अप्यन्ये परप्रत्ययाय शब्दप्रयोगे कुशलाः भवन्ति, तथा मुग्धवैयाकरणापेक्षया प्रौढोऽवैयाकरणः साधु शब्दान् प्रयुङ्क्ते एवं सति नापि ज्ञाने धर्मः नापि प्रयोगे किन्तु शास्त्रज्ञानपूर्वकशब्द-प्रयोगे धर्म इत्येकः पक्षः।

अथ वा पुनरस्तु ज्ञाने धर्मः इति द्वितीयः पक्षः। तत्रानयोरित्थमुक्तिसम्भवे किञ्चित् तद्यथा योऽश्वमेधेन यजते य उ चैनमेवं वेदेति, ज्ञानमात्रादेव ब्रह्महत्यातरणम् यदि सिद्ध्येत्को नाम जातुचित् बहुद्रव्यव्ययसंसाध्यमश्वमेधं कुर्यात्। तद्विधानञ्चानर्थकं स्यात् एवं शब्दज्ञानाच्चेद्धर्मः सिध्येत्को नामानेकताल्वादिव्यापारायासखेदमनुभवेत्। तस्मात्क्रतुवदेव ज्ञानपूर्वकशब्दप्रयोगे एव धर्मः। कारणे कार्यवदुपचारात्।

वस्तुतो ज्ञाने धर्म इत्येव सिद्धान्तः तथा हि भाष्ये शब्दस्वरूपविवरणावसरे येनोच्चारितेन[1] सास्ना इति, अथवा प्रतीतपदार्थको लोके ध्वनिरिति द्विधा शब्दस्वरूपमुक्तम्। येनोच्चारितेनेत्यस्य उच्चारिताभिव्यक्तेनेत्यर्थः। तदनुसारेण ध्वनिरूपशब्दमाश्रित्य शास्त्रपूर्वके शब्दप्रयोगेऽभ्युदयः इत्युक्तम् तस्यानित्यत्वेन प्रयोगसम्भवात्। स्फोटः शब्दः, इति द्वितीये सिद्धान्तभूते पक्षे, ज्ञाने धर्म इति। नित्यस्फोटस्य प्रयोगासम्भवात् स्फोटो नित्यः श्रुतिप्रतिपाद्यो ब्रह्मापरपर्यायः। तथा चोक्तम्—

> अनादि निधनं ब्रह्म शब्दतत्वं यदक्षरम्।
> विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः ॥[2] इति ॥

स्फोटज्ञानञ्च ब्रह्मज्ञानवत् मुख्यत्वात् पराङ्गं न भवति, सर्वमेव हि विज्ञानम् इति सूत्रविरोधोऽपि न। स्फोटवादस्य सिद्धान्तरूपतया द्वितीयपक्षस्य सिद्धान्तितत्वम्। न च ज्ञाने धर्म इति पक्षे यथा साधुशब्द-ज्ञाने धर्मः, तथैवासाधुशब्दज्ञाने अधर्मः। इति पूर्वोक्त-

१. नवा० भ० भा०।
२. वा० प० ब्रह्मका० १।१।

दोषप्रसङ्ग, एकः शब्दः सम्यग्ज्ञातः इति श्रुत्या साधुशब्दज्ञाने धर्मबोधेनाऽपि असाधु-शब्दज्ञाने अधर्मः बोधकानुपलब्धेः।

धर्माधर्मबोधने शब्दस्यैव प्रामाण्यात् यस्य ज्ञाने शब्देन धर्मबोधनं क्रियते तज्ज्ञाने धर्मः जायते, यत्र शब्दस्यौदासीन्यम्, तज्ज्ञानेनापि धर्मो नाप्यधर्मः, यथा अशिष्टाप्रतिषिद्धानाम् हिक्कित-हसित-कण्डूयितादि-क्रियाणाम् धर्माधर्मोभयाप्रयोजक-त्वम्। वस्तुतस्तु वह्न्यानयननान्तरीयकतया पात्रस्य पृथक् फलवत्त्वाभाव इव, शब्द-ज्ञाननन्तरीयकतयाऽपशब्दज्ञानस्य पृथक्फलं नास्तीत्यभिप्रायः। एतच्च भाष्ये सुस्पष्टम्[1]।

नित्यत्वानित्यत्वोभयपक्षेपि शास्त्रस्योपयोगित्वम्।
शब्दनित्यत्वानित्यत्वपक्षे शास्त्रे आश्रितौतद्विषये-
....।

पाणिनिसम्मतनित्यत्वपक्षे, ते एव शब्दाः संस्कार्याः ये खलु शिष्टैः प्रयुक्ताः, प्रयुक्तानामेवान्वाख्यानात् शिष्टलक्षणन्तु आर्यावर्तनिवासप्रयुक्ताचारवत्त्वे सति व्याकरण-ज्ञानपूर्वकं यावच्छब्दायथार्थज्ञानवत्वम् बोध्यम्। भाष्ये आर्यावर्तलक्षणम् तत्र आदर्शः विशेषः। कालकवनम् प्रयागः। पारियात्रो विन्ध्यः शब्दकार्यत्वपक्षेऽपि शिष्टसम्मत-शब्दानामेवोत्पत्तिः स्वीकार्या। न हि ते कामाचारमुत्पादयन्ति शब्दान्।

वच्-धातु-विषये ··· ·· ···· ···· ···· न प्रयुज्यते, इत्युक्तम्।

अतएव कौमुद्याम् प्रक्रियापक्षेऽपि (अनित्यत्वपक्षेऽपि) शास्त्रप्रवृत्त्यर्थमावश्यकतया शास्त्रे स्वीकृतो वर्तते। तथा सत्येव "अचः[2] परस्मिन्निति" शास्त्रस्य सार्थक्यम्। अन्यथा हि अपर्याप्तस्थानिताकादेशस्याप्रसिद्धतया तद्वैयर्थ्यम् सुस्पष्टमेव। स्था-निवदित्यादिसूत्रन्तु आनुमानिकादशमादायापि चारितार्थम्भवितुं शक्नोति। स्थानिव-दित्यादिसूत्रमपि अर्थवति पर्यवसानमित्यादि-भाष्योक्त्या पचति इत्यादौ तिङित्यस्य स्थाने इत्युच्चारणीयम्, इत्येवं क्रमेण बुद्धिपरिणामप्रयुक्तस्थान्यादेशभावमादायैव चरितार्थम्। कार्यविपरिणामाद्वेत्युक्तेः[3]। कार्याबुद्धिः तस्याः विपरिणामः इत्यर्थः। अन्यस्यासम्भवेन कार्यपदैस्तत्र बुद्धिग्रहणम्, न तु कार्यशब्दो बुद्धिपर्यायः पूर्वोक्तयुक्त्या पाणिनीयमते नित्याः[4] शब्दाः नित्येषु नामशब्देषु कूटस्थैरविचालिभिर्वर्णैर्भवितव्यम्, सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे, इत्यादिभाष्यवार्तिकग्रन्थैश्च भूयोभूयः शब्दस्य कूटस्थ-नित्यताभिहिता। भर्तृहरिरप्याह—

---

१. नवा० म० भा० पृ० ७५।
२. कौमुदी अ, सन्धि प्रक।
३. नवा० म० भा० पृ–४५३।
४. नवा० म० भा० पृ० ३७६।

नित्याः शब्दार्थसम्बन्धाः समाम्नाता महर्षिभिः[१] ।
सूत्राणां सानुतंत्रां भाष्याणाञ्च प्रणेतृभिरिति ॥

अनुतन्त्रे वार्तिकम्, तत्रानयोः पक्षयोः समवपरिस्थितयोः नित्यत्वपक्षो ज्यायान् सिद्धान्तत्वेनाभिमतः । व्याकरणेन साधुत्वबोधनमात्रं क्रियते । ततश्च बोधिते साधुत्वे साधुशब्दप्रयोगेणोत्पन्नधर्मादन्तःकरणशुद्धया शब्दब्रह्मणो ज्ञानेन परमपुरुषार्थो मोक्षो जायते, हरिणापीत्थमुक्तम्—

तद्व्याकरणमागम्य परं ब्रह्माधिगम्यते ।
इयं सा मोक्षमाणानामजिह्मा राजपद्धतिः ॥ इति[२] ॥

अयञ्च नित्यशब्दवादः स्फोटवादोऽपि निगद्यते । स्फुटत्यर्थोऽस्मादिति व्युत्पत्या अर्थविषयकमिति प्रयोजकः स्फोटः । तथा चानया रीत्या अर्थमिति प्रयोजकत्वं शब्दे सिद्ध्यति । स च स्फोटात्मा शब्दः, अष्टसु भेदेषु विभक्तो राजते भूषणादिग्रन्थेषु[३] ।

वर्णपदवाक्यभेदेन त्रितयस्य, जातिव्यक्तिभेदेन षट्त्वम्, वर्णस्य नित्यत्वेऽपि पदवाक्ययोः खण्डाखण्डभेदौ इति संकलनया अष्टौ भवन्ति स्फोटाः । तेषु वाक्यस्फोटः मुख्यः । तेनैव लोके व्यवहारदर्शनात्, तथा चैतद्विषये मञ्जूषायामप्युक्तम्[४]—तत्र वाक्यस्फोटो मुख्यः तस्यैवार्थबोधकत्वात्, तेनैवार्थसमाप्तेश्च, तदुक्तं न्यायभाष्यकृता पदसमूहो वाक्यमर्थसमाप्तौ । अर्थसमाप्तौ इत्यस्य समर्थमिति शेष इति ।

तथा च पदसमूहत्वे सति, अर्थे समाप्तौ समर्थत्वं वाक्यत्वम्, इति, वाक्यलक्षणम् । पदञ्चात्र सुबन्ततिङन्तान्यतररूपम् ग्राह्यम् । निराकाङ्क्षप्रतिपत्तिजनकत्वे सति पदसमूहत्वम् वाक्यत्वमिति फलति । अनर्थके दशदाडिमानि, इत्यादौ अतिव्याप्तिवारणाय निराकांक्षेति । प्रत्यक्षे विषयस्यापि कारणत्वस्वीकारात् अयं घट इति निराकांक्षप्रतिपत्तिजनकत्वेनार्थेऽतिव्याप्तिवारणाय पदसमूहत्वमिति । अमरकोषे तु सुप्तिङन्तचयो वाक्यं क्रिया वा कारकान्वितेत्युक्तम्, तदपि अनुकूलमेव । अत्र वाकारो चेदर्थे ।

सुप् च तिङ च सुप्तिङौ तौ अन्ते ययोः तयोश्चयः सुप्तिङन्तचयः । इति द्वन्द्वान्ते श्रूयमाणं प्रत्येकं सम्बध्यते इति न्यायेन चयशब्दस्य समासघटकया यावत्पदैः सम्बन्धः । यद्यपि चयशब्दोऽत्र न समासान्तावयवः, तथापि नियमे अन्तशब्दस्य परसमीपपरत्वमेव, एवमत्र नियमे आदिशब्दः पूर्वसमीपबोधकः । द्वन्द्वस्वभावसिद्धसहविवक्षामूलकतयैवायं नियमः, इति स्वीकारात् । द्वन्द्वादौ द्वन्द्वमध्ये द्वन्द्वान्ते च श्रूयमाणं पदं

१. वा० प० का० १।२३ ।
२. वा० प० १।१४ ।
३. वै० भू० सा० स्फोटनिरूपणम् ।
४. वै० ल० मञ्जूषा प्रारम्भे एव ।

प्रत्येकमभिसम्बध्यते, इति नियमशरीरम्। द्वन्द्वादौ, इत्यस्य 'तुल्यास्यप्रयत्न'[1] मित्युदाहरणम्, द्वन्द्वमध्ये, इत्यस्य अन्तःशब्दस्याङ्[2]किविधषूपसर्गत्वं वाच्यमिति। द्वन्द्वान्ते इत्यस्य प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रे प्रथमेति[3] च उदाहरणम्। तथा च सुबन्तचयः तिङन्तचयः सुबन्ततिङन्तचयश्च गृह्यते। सुबन्तचयो यथा—रामेण शायितव्यम् सुप्तिङन्तचयो यथा रामो भवति, तिङन्तचयो यथा पचति, भवति इत्यादीनि।

नन्वेवं सति दशदाडिमानित्यादौ अतिव्याप्तिः स्यादित्यत आह क्रिया वा कारकान्विता इति। वा चेदर्थे क्रिया चेत्कारकान्वितेत्यर्थः। अनर्थे कारकान्वितक्रियाया अभावेन न दोष इति भावः। वार्तिककाराणां मते एकतिङ्वाक्यम् इति प्रवादः। नन्वेवं सति पचति भवति, इत्यस्यावाक्यत्वं स्यादिति चेन्न। एकतिङन्तं मुख्यविशेष्यीभूतार्थप्रतिपादकं यत्रेति व्युत्पत्या एक-तिङर्थनिष्ठमुख्यविशेष्यताप्रयोजकं वाक्यमिति तस्याभिप्रायेण पचति भवति इत्यादेश्च पाककर्तृका-भावनेति बोधेन तिङन्तद्वयेऽपि एकतिङन्तस्यैव प्रधान्यात् तत्त्वमाचक्षते। एवं सत्यपि रामेण शयितव्यमित्यादावव्याप्तिस्तदवस्थैवेति चेदत्राहुः—मुख्यविशेष्यतायोग्यक्रियाप्रतिपादकत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपित तात्पर्यविशेष्यतावत् पदाघटकञ्च यत्पदद्वयं तद्-घटितत्वे सति परस्पर-निरूप्यनिरूपकभावापन्नविषयत्वाप्रयोजकपदाघटितत्वम् एकवाक्यत्वम् इति स्वीकारेणादोषात्। रामः पठति त्वया पठितव्यमित्यादीनां वाक्यत्वेऽपि पचति भवति इत्यादीनां वाक्यत्वे मानं तु "तिङतिङः" इति सूत्रमेव। यदि नाम तिङन्तात् परम्तिङन्तं न स्यात्तदा अतिङ इति निर्विषयत्वमेव भजेत्। अस्ति च पचति भवतीत्यादेः तिङन्तद्वयस्य वाक्यत्वमतस्तत्सूत्रं सार्थकम्। भूवादयो धातवः इति सूत्रस्थभाष्येणापि तिङन्तानाम्प्येकवाक्यत्वस्वीकारः। पश्य मृगो धावति इत्यत्रैकवाक्यत्वप्रतिपादकं महाभाष्यमपि तिङन्तानामेकवाक्यत्वस्वीकारे मानम्। पश्य मृगो धावति[4] इत्यत्र भाष्यसिद्धैकवाक्यतासिद्धये वैयाकरणैः व्यापारमुख्यविशेष्यकः शाब्दबोध इष्यते। अन्यथा प्रथमान्तविशेष्यताकत्वे तु एकवाक्यता-हानिः। तथा हि पश्य मृगो धावति, इत्यत्र प्रथमान्तद्वयम् अध्याहृत पश्येति क्रियाकर्तृभूतत्वमिति मृग इति च, प्रथमान्तार्थस्य प्राधान्ये दर्शनाश्रयत्वम्, धावनाश्रयो मृगः इति पृथगेव बोधो न तु एकवाक्यतयेति दोषः। तस्मात् एकवाक्यतासम्पादनाथ व्यापारमुख्यविशेष्यताकः शब्दबोधः स्वीक्रियते। तथा स्वीकारे उत्कटधावनस्यैव प्रतिपिपादयिषितत्वेन मृगकर्तृकोत्कटधावनकर्मकं त्वत्-कर्तृकम् प्रेरणाविषयीभूतं दर्शनमिति भाष्यसिद्धैकवाक्यत्वसिद्धिः। धावनस्य दर्शनकर्मत्वेपि धावितव्यस्याप्रतिपादिकत्वान्न द्वितीयोत्पत्तिः। इतोऽधिकजिज्ञासुभिः भूषणसारे[5]-ऽवलोकनीयम्। वाक्यलक्षणानि बहुनि ग्रन्थबाहुल्यभयात् नात्र लिख्यन्ते।

---

१. सि० कौ० सं० प्रकरणम्।
२. सि० कौ० भ्वादिप्रकरणम्।
३. वै० भू० सा० धात्वर्थनि।
४. वै० भू० धात्वर्थ नि०।

तत्र प्रतिवाक्यं सङ्केतग्रहासम्भवात् तदन्वाख्यानस्य व्याकरणातिरिक्त-लघुनोपायेनाशक्यत्वाच्च वाक्येषु पदानि विभज्य पदे च प्रकृति-प्रत्यय-भागकल्पनेन कल्पिताभ्यामन्वयव्यतिरेकाभ्यां तत्तदर्थ-विभागं शास्त्रमात्र-विषयं परिकल्पयन्ति स्माचार्याः। एतेदवाभिप्रेत्य 'विभाषा सुप' इति सूत्रे कैयटः अन्वयव्यतिरेकाभ्यां प्रकृतिप्रत्ययानामिह शास्त्रेऽर्थवत्ता परिकल्पनादित्याह—इत्यादिलघुमञ्जूषावलोकनेन[१] एवं ज्ञायते।

यन्मुख्यः वाक्यस्फोटः तदर्थावगमाय पद-कल्पना प्रकृतिप्रत्ययादि-कल्पना अन्वयव्यतिरेकाभ्यां तत्तदर्थ-कल्पना च क्रियते। तदुक्तं हरिणा—

यथा पदे विभज्यन्ते प्रकृति-प्रत्ययादयः।
अपोद्धारस्तथा वाक्ये पदानामुपवर्ण्यते॥ इति

अन्वयव्यतिरेकाभ्यां प्रकृतिप्रत्ययार्थकल्पनेति। तिबुच्चारणे कर्त्रर्थबोधः तदुच्चारणाभावे कर्त्रर्थबोधाभावः, तस्मात् तिङः कर्तृरूपोऽर्थः इति शैली सनाथैव तत्तदर्थ-कल्पना। पचादिप्रकृतीनामप्यर्था अनयैव रीत्या विनिर्णेया भवन्तीति ध्येयम्, तथा हि धातूच्चारणे फूत्कारादीनां बोधः। तद्भावेन तदभावः इति पच्धातोः फूत्कारादिषु शक्तिरुपलभ्यते। एवं वाक्यसङ्केतग्रहफलकप्रक्रियानिर्वाहाय एष काल्पनिको विभागः। न चैष वास्तविकः। तत्तदवयव-तत्तदर्थबोधनेन च समुदायस्य समुदायार्थस्य च बोधने तात्पर्यं ऋषीणाम्, स्पष्टञ्चैतदर्थवत्सूत्रे भाष्यकैयटयोः।

हरिश्चाह—

उपायाः शिक्षमाणानां बालानामुपलालनाः।
असत्ये वर्त्मनि स्थित्वा ततः सत्यं समीहते॥

उपलालनाः इत्यस्य भवन्तीति शेषो बोध्यः। तस्मात् प्रकृतिप्रत्ययतत्तदर्थबोधनद्वारा सर्ववाक्यसङ्केतग्रहो व्याकरणद्वारा सम्पद्यते। इदं च व्याकरणं शब्दसाधुत्वज्ञानाय सुपर्याप्तं भवति। शब्दज्ञाने धर्मः प्रयोगे वा इत्युभय-पक्षेऽपि व्याकरणस्योपादेयता सर्वथा प्रसिद्ध्यति शब्दापशब्दविवेकस्य व्याकरणमात्रनिबन्धनत्वात्। अत एव व्यक्रियन्ते व्युत्पाद्यन्ते असाधुशब्देभ्यः साधुशब्दाः पृथक्क्रियन्ते अनेन इति व्युत्पत्तौ असाधुशब्दावधिकसाधुशब्द-कर्मकपृथक्कृतिप्रयोजकनियमविशेषो व्याकरणमिति व्याकरणलक्षणं सङ्गच्छते। इति शम्।

ॐ

---

१. ल० म० र० प्र० पृ० ५।

भारतीयं शिक्षा-दर्शनम्

पं० प्रभुदयालः अग्निहोत्री

कस्यापि देशस्य शिक्षादृष्टेरालोचनात् पूर्वं तद्देशीयाचारव्यवहारेषु धार्मिक-विश्वासेषु दार्शनिकमतेषु च दृष्टिनिक्षेप आवश्यको भवति। यतः सर्वेष्वपि देशेषु तत्रत्य-जीवनपद्धतेरनुकूलं कुमारान् शिक्षयितुं भाविजीवनार्थं च तान् ज्ञानवेदनाक्रियाभिः सम्यक् सज्जीकर्तुमेव शिक्षायाः प्रवर्तना भवति। अरण्येषु वृक्ष-वीरुध इतस्ततो वर्धमानाः मार्गं रुन्धानाः परस्परं सङ्घट्टमानाश्च प्राकृतदशायामेव तिष्ठन्ति। परमुपवनेषूद्यान-पालकैरभीष्टक्रमेण रोपिताः सावकाशे स्थले वितन्यमानाः कृतसंस्कारास्ताः क्वचिन्मुक्ताः, क्वचिद्बद्धाः, क्वचित् संयमिताः, कर्तितपल्लवाश्च कामपि मनोहारिणीमभिख्यां भजन्ते। एवमेव प्राप्तजनुर्मानवः मूढां प्राकृतावस्थां परिहाय शाणोल्लीढो मणिरिवा-लोकदीप्तः परिदृश्येतेति तत्र संस्कारमाधातुमस्माकं प्रथमजैर्भारतीयैश्चिन्तितम्। इमा-मेवावस्थां लक्ष्यीकृत्योक्तम् आचार्येण।

'जन्मना' जायते शूद्रः संस्काराद् द्विज उच्यते।' इति। संस्काराश्च गर्भाधाना-देव प्रारभन्ते स्म भारते। गर्भाधानं, पुंसवनं, सीमन्तोन्नयनं, जातकर्म, नामकरणं, निष्क्र-मणमन्नप्राशनं, चूड़ा-कर्मेत्यष्टौ संस्कारा आयुषस्तृतीयवर्षपूर्तेः प्रागेव समपद्यन्त। तत्र चासीत् कारणम्। बालकस्य स्वभावः, तस्य सम्पूर्णाऽप्यस्मिताकृतिः, तस्य पूर्णं स्वरूप-मस्मिन्नेव काले सम्पन्नं भवतीति सर्वे मनोवैज्ञानिका मन्यन्ते। ततः पञ्च वर्षाणि यावत् पितरौ बालकान् गृह एव शिक्षाभ्यासं, संख्याप्रयोगं च शिक्षयन्तौ सदाचारप्रवृत्तिं प्रति प्रेरयतः स्म। एतस्मिन् काले तेषां रुचिज्ञानं, विषयविशेषप्रवृत्तेरपि अवबोधः सुतरां स्पष्टो भवति। येषां प्रवृत्तिर्ज्ञानार्जने तेषामष्टमे वर्षे, येषां प्रामुख्येन शस्त्रविद्यायां तेषा-मेकादशे, येषां च कृषिवार्तादिषु तेषां द्वादशेऽब्दे उपनयनसंस्कारं सम्पाद्य पितरौ तान् आचार्यान्तिकं विद्याग्रहणाय प्राहिणुताम् तदुक्तं मनुना–[२.३६]

गर्भाष्टमेऽब्दे कुर्वीत ब्राह्मणस्योपनायनम्।
गर्भादेकादशे राज्ञो गर्भात्तु द्वादशे विशः॥

वर्णोच्चारणादिरूपं शिक्षाज्ञानं गृह एव संपाद्योपनयनानन्तरं गुरोरन्तिके विद्या-ध्ययनारम्भोऽजायत। शिक्षा तु यथा तैत्तिरीयोपनिषदि द्वितीयानुवाक उक्तम्—'शिक्षां व्याख्यास्यामः। वर्णः स्वरः। मात्रा बलम्। साम सन्तानः इत्युक्तः शिक्षाध्यायः।' एत-दनुसारेण स्वर-व्यञ्जन-मात्रा-बाह्याभ्यन्तरप्रयत्न-समवृत्त्युच्चारण-गान-सन्धीनां ज्ञानं शिक्षायां क्रोडीक्रियते। प्रतिशाख्येषु पाणिनीयादि-शिक्षाग्रन्थेषु च यदुपदिष्टं तदेवाशास्त्र-

पूर्वकं व्यावहारिकरूपेण पितृभ्यां शिक्ष्यते स्म। उपनयनानन्तरं च विद्यायां प्रवेशः। विद्याचाभ्युदयनिःश्रेयसयोः साधिका तत्प्राप्तिसहायभूता। तेन ऐहिकामुष्मिककल्याण-साधिकायाः विद्याया अधिगम एव शिक्षाया लक्ष्यमिति निश्चितम्। लक्ष्यद्वयभेदेन विद्या च परापरेतिभेदभिन्ना। प्रतिपादितं चैतन्मुण्डकोपनिषदि प्रथममुण्डकस्य प्रथम-खण्डे। तद्यथा—

शौनको ह वै महाशालोऽङ्गिरसं विधिवदुपसन्नः, पप्रच्छ कस्मिन्नु भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति। तस्मै स होवाच। द्वे विद्ये वेदितव्ये इति ह स्म यद् ब्रह्मविदो वदन्ति परा चैवापरा च। तत्रापरा-ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदः शिक्षाकल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते।

यद्यपि परापरेति द्वे अपि विद्ये शिक्षाया लक्ष्यभूते तथापि कैश्चिद् विचारकैस्ते परस्परविरोधिन्याविति प्रतिपादितम्। तत्र परां विद्यारूपामपरां चाविद्यां मन्यमानैस्तैः प्रथमा श्रेयोऽधिगमयित्री द्वितीया प्रेयःप्रापयित्रीति कथितम्। तदनुसारेण प्रेयःश्रेय-सोर्मध्ये श्रेयोवरणमेव साधीयः। यदुच्यते—

दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च विद्येति ज्ञाता (कठोपनिषद्) १–२–४

श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतस्तौ सम्परीत्य विविनक्ति धीरः।
श्रेयो हि धीरोऽभिप्रेयसो वृणीते प्रेयो मन्दो योगक्षेमाद् वृणीते॥
[तत्रैव १-२-२]

एतन्मते अपरा विद्या लौकिकभोगसाधनभूतानां नश्वरपदार्थानां तज्जन्यानां क्षणिकसुखानां च लम्भयित्री मनुष्यान् नानाकर्मसु प्रेरयति येषां कारणेनाऽसौ नानायो-निषु परिभ्रमन्नात्मरूपं विस्मृत्य सुखापेक्षया दुःखानामुपभोगमेवाधिकतरं लभते, चरमलक्ष्य-भूततत्त्वावबोधविरहितो जन्ममृत्युप्रवाहपतितो नानाविधसंतापतप्तस्तिष्ठति। तदुच्यते :— अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते [ईशाव०]। तद्विपरीता ये परां विद्यामेव साध्यां मत्वाऽपरां तिरस्कृत्य विनैवात्मशुद्धिं संयमादितपोऽनुष्ठानमकुर्वाणाः, स्वयंधीराः, पण्डितम्मन्यमाना, अनुष्ठेयकर्मविरहिताः, नास्ति किञ्चनापि कर्तव्यमितिभावेन विमूढा भवन्ति ते ततोऽधिकं तामिस्रं प्रविशन्तो घोरतरं दुःखमाप्नुवन्ति। उक्तञ्च-'ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः'—[ईशा०] अतो ये विद्यां चाविद्यां चोभयं सहैव विदन्ति ते परया विद्यया मृत्युकारणानि दुःखत्रयापघातीनि रूपाणि बुद्ध्वा तत आत्मानं रक्षन्तः परया विद्यया परमानन्दोत्सं संप्राप्यामृतमश्नुवन्ति। समर्थितं चैतदीशावास्यो-पनिषदा—

विद्यां चाऽविद्यां च यस्तद् वेदोभयं सह।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते॥ [ईशा० ११]

तेनापरा विद्या सोपानरूपा, लक्ष्यमात्मावबोधः। न हि सोपानं विना कोऽपि हर्म्यपृष्ठमधिरोढुं क्षमते। लक्ष्यं तु परया विद्यया प्राप्यम् परं न हि तत्संभवति विनाऽप-

रया विद्यया । अतोऽपरविद्याया उपलब्धिः शिक्षायाः प्रथमकोटिकं लक्ष्यम् । तदधिगमानन्तरमेव परविद्यायां प्रवेशः सम्भवति । तन्नास्ति कोऽप्यनयोर्विरोधः । प्रत्युत पूरण्यावेते अन्योन्यमिति स्पष्टम् । किन्तु अपरा विद्या निःश्रेणिस्वरूपैव ।

शिक्षाया एतत् स्वरूपं भारतीयजीवनदर्शनानुसारि भारतीयैस्तत्त्वचिन्तकैर्जीवनसाफल्याय या पुरुषार्थचतुष्टयस्य कल्पना कृता तत्र धर्मः साधनं मोक्षश्च साध्यम् । अर्थकामौ च धर्मस्यापरिहार्यौ सहायकौ । त्रयाणामेषामन्योन्याश्रयिता । अपरा विद्या त्वेषामुपलब्धौ निमित्तभूता । तस्याः क्षेत्रमतिविस्तृतम् । यथा द्वैतं प्रतिपादयता भगवता शङ्कराचार्येण व्यावहारिकी पारमार्थिकी चेत्युभे अपि सत्ते स्वीकृते तयोः पूर्वा परस्याः सिद्धावपरिहार्यरूपेण सहायिका । तत्रापि व्यावहारिकसत्तान्तर्भूतं सकलमिदं ब्रह्माण्डमिति स्वीक्रियते । गौतमानुसारेण निःश्रेयसाधिगम एतस्य प्रमेयभूतस्य दृश्यजातस्य तत्त्वज्ञानानन्तरमेव संभवति । दृश्यपदार्थास्त्वनन्ताः । न हि ते कोटिजन्मभिरपि ज्ञातुं शक्यन्ते । विज्ञानस्य महत्त्वं प्रतिपादयता छान्दोग्योपनिषदा तद्विस्तृतिः किञ्चत्प्रकाशिता । उक्तञ्च सप्तमाध्याये सप्तमे खण्डे—

'विज्ञानं वाव ध्यानाद्भूयो, विज्ञानेन वा ऋग्वेदं विजानाति यजुर्वेदं सामवेदमार्थवणं चतुर्थमितिहासपुराणम्, पञ्चमं वेदानां वेदं पित्र्यं राशिं दैवं निधिं वाकोवाक्यमेकायनं देवविद्यां दिवं च पृथिवीं च वायुं चाकाशं चापश्च तेजश्च देवाँश्च मनुष्याँश्च पशूँश्च वयाँसि च तृणवनस्पतीन् श्वापदान्याकीटपतङ्गपिपीलकं, धर्मं चाधर्मं च, सत्यं चानृतं च साधु चासाधु च, हृदयज्ञं चाहृदयज्ञं चान्नं च रसं चेमं लोकममुं च, विज्ञानेनैव विजानाति विज्ञानमुपास्स्वेति ।'

कौटिल्येनापि ज्ञानविषयवैविध्यस्य चर्चा अर्थशास्त्रस्य प्रारम्भे कृता । तेन तत्र प्रधानभूतानि विद्यास्थानानि परिगणितानि । प्रसङ्गोपात्तानि परमतान्यपि च दर्शितानि । तथा च—

'आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्चेति विद्याः । त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्चेति मानवाः । त्रयीविशेषो ह्यान्वीक्षिकीति । वार्ता दण्डनीतिश्चेति बार्हस्पत्याः । संवरणमात्रं हि त्रयी लोकयात्राविद इति दण्डनीतिरेका विद्येत्यौशनसाः । तस्यां हि सर्वविद्यारम्भाः प्रतिबद्धा इति । चतस्र एव विद्या इति कौटिल्यः । ताभिर्धर्मार्थौ यद्विद्यात्तद्विद्यानां विद्यात्वम् । सांख्ययोगौ लोकायतं चेत्यान्वीक्षिकी । धर्माधर्मौ त्रय्याम्, अर्थानर्थौ वार्तायां नयापनयौ दण्डनीत्याम्'—[अर्थ० १-१-१] कालिदासेनापि रघुवंशे एतदेव पर्यपोषि ।

याज्ञवल्क्येन चतुर्दशविद्यास्थानानि स्वीकृतानि यथा—**पुराणन्यायमीमांसा धर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः ।** वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दश—[याज्ञ० १-५]। विष्णुस्मृतेर्मतमित्थम्—

अङ्गानि वेदाश्चत्वारो मीमांसा न्यायविस्तरः ।
धर्मशास्त्रं पुराणं च विद्यास्त्वेताश्चतुर्दश ॥

वस्तुतस्त्वेतत्सर्वं परिगणनं निदर्शनमात्रम्। यस्मिन् काले यस्य विषयस्य ज्ञानं विशेषेणोपयोगि प्रतीतं तस्यैव महत्तरत्वं तस्मिन् काले आचार्यैः प्रतिपादितम्। यथा यथा लोकानां ज्ञानं विस्तरमुपैति तथा तथा तत्र नूतनविषयाणां समावेशो ज्ञानं प्रति जिज्ञासाया उदयश्च स्वाभाविकः। ये विषयाः कस्मिंश्चित्काले महत्त्वमापन्नास्ते परस्मिन् काले गौणत्वमाप्नुवन्ति। एवं च क्रमेण विद्यास्थानानां संख्यायां वृद्धिर वश्यमेव भवति।

प्राचीनभारते त्रय्या अध्ययनं सर्वाधिकं महत्त्वमापद्यत। त्रयोऽपि वर्णाः उपनयनानन्तरं त्रयीमधीयते स्म। ब्राह्मणत्वमीप्सूनान्तु न केवलं त्रय्याः प्रत्युत षण्णामपि तदङ्गानामध्ययनमवश्यकर्त्तव्यमासीद्। उक्तञ्च महाभाष्यकारेण पतञ्जलिना– "ब्राह्मणेन निष्कारणो हि षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च।" एवमेव क्षत्रियाः सामान्येन त्रयीपरं विशेषेण क्षत्रविद्यामायुधप्रहरणं धनुः प्रयोगं दण्डनीत्यादिकम्, वैश्याश्च सामान्येन त्रयीं विशेषेण च वार्तां कृषिं वाणिज्यं पशुपालनादिकं च शिक्षन्ते स्म। आचार्यान्ते-वासिनः सर्वे एते आचार्यात् प्रथमं विनयमनुशासनं शिष्टाचारं चाशिक्षन्त, ब्रह्मचर्य-पूर्वकं विद्यामभ्यस्यन्ति स्म ततः परम्। आचारो स्मृतिषु बहुधा चर्चितो विद्यते। तत्र यः शिष्यमुपनीय कल्परहस्यसहितां सर्वां वेदशाखामध्यापयति स आचार्य इति कथ्यते। यदुच्यते मनुना —

> उपनीय तु यः शिष्यं वेदमध्यापयेद् द्विजः।
> सकल्पं सरहस्यं च तमाचार्यं प्रचक्षते॥ इति [मनु० २.१४०]
> उपनीय गुरुः शिष्यं शिक्षयेच्छौचमादितः।
> आचारमग्निकार्यं च सन्ध्योपासनमेव च॥' मनु० ६९। इति च

कौटिल्येनापि समर्थितमेतदर्थशास्त्रे यथा—"विद्यानां तु यथास्वमाचार्य-प्रामाण्याद् विनयो नियमश्च।" सिद्धमेतेन यदाचार्यमतानुसारेण तस्यानुज्ञया च शिष्याणां शिक्षणं विनयाधानञ्चाश्रमेषु समपद्यते। अत्र विनयशब्दः शिक्षणापर्यायः। विनयशब्दः शासनवाचकोऽपि। यथा 'विद्या ददाति विनयम्' इति शिक्षणानुशासने उभे अपि विनयान्तर्भूते यथा कालिदासः—[रघुवं० १.२४]

> प्रजानां विनयाधानाद् रक्षणाद् भरणादपि।
> स पिता पितरस्तासां केवलं जन्महेतवः॥

विनयाधानेनैव कारणेन पितरावपि गुरुर्मन्येते। तौ च चूडाकर्मानन्तरं बालं लिपिं संख्यानं च शिक्षयतः स्म। यथा अर्थशास्त्रे उक्तम् -वृत्तचौलकर्मा लिपिं संख्यानं चोपयुञ्जीतेति [१-२-४]। को बालको ब्राह्मणवर्णः कः क्षत्रियः को वा वैश्यः कश्च शूद्र इत्यस्य निर्णय आचार्याधीनोऽभवत्। उक्तं मनुना व्यक्तम्—

> आचार्यस्त्वस्य यां जातिं विधिवद्वेदपारगः।
> उत्पादयति सावित्र्या सा सत्या साऽजराऽमरा॥ [२-१४८]

न निश्चीयते जातिः केवलेन जन्मना। महाभाष्यकारेण पतञ्जलिनाप्येतदेवोक्तम्—

तपः श्रुतं च योनिश्चेत्येतद् ब्राह्मणकारकम्।
तपःश्रुताभ्यां हीनो यो जातिब्राह्मण एव सः॥

गौरः शुच्याचारः कपिलकेश इत्येतान्यप्यभ्यन्तरान् ब्राह्मण्ये गुणान् कुर्वन्ति (॰-३-६) एवमेव -

त्रीणि यस्यावदातानि विद्या योनिश्च कर्म च।
एतच्छिवं विजानीहि ब्राह्मणाग्र्यस्य लक्षणम्॥

नहि सर्वेऽपि बाला आचार्योपनीता अनुशिष्टा वा भवितुं क्षमन्ते। कौटिल्यानुसारेण विनयो द्विविधो भवति -कृत्रिमो बलादारोपितो नैसर्गिकश्च। येषु जन्मतो विनयबीजं विद्यते त एव शिक्षणेन योग्याः भवितुं शक्नुवन्ति न त्वन्ये बलात् शिक्षिताः। यतः क्रियया द्रव्यमेव विनेतुं शक्यते नाद्रव्यम्।

पात्रविशेषे न्यस्तं गुणान्तरं व्रजति शिल्पमाधातुरिति कालिदासोऽपि। उक्तमिदं कौटिल्येन -

"कृतकः स्वाभाविकश्च विनयः। क्रिया हि द्रव्यं विनयति नाद्रव्यम्। शुश्रूषा श्रवणग्रहणधारणविज्ञानोहापोहतत्त्वादिभिर्निविष्टबुद्धि विद्या विनयति नेतरम्। [अर्थ॰ १-२-४]।

अत एव परीक्षणानन्तरमेव छात्रा महाविद्यालयेषु प्रवेशमलभन्त। सामान्यशिक्षाविषये प्रवेशसम्बन्धिनः तथाविधाः कठोरा नियमा नासन्। उच्चशिक्षार्थं तु परीक्षिताः पात्रभूता एव दीक्षां प्राप्नुवन्। नालन्दाविक्रमशिलाविश्वविद्यालययोरपि चतुर्षु प्रमुखद्वारेषु प्रवेशार्थमागतानां विद्यार्थिनां पात्रत्वपरीक्षायै द्वारपण्डिता नियुक्ता आसन्। अनयोः प्रत्येकं विश्वविद्यालये पञ्चसहस्राधिका बौद्धा वैदिकाश्च छात्राः शिक्षामगृह्णन्। तत्र एकस्मिन् विद्यापीठे पञ्चदशशतसंख्याका अध्यापका आसन्। विद्यार्थी नचिकेता अपि गुरोर्यमस्य गृहेऽनश्नन् तिस्रो रात्रीरुषितवान्। वरप्रार्थनाकालेऽपि गुरुणाऽसौ पर्यैक्षिष्ट --

शतायुषः पुत्रपौत्रान् वृणीष्व बहून् पशून् हस्तिहिरण्यमश्वान्।
भूमेर्महदायतनं वृणीष्व स्वयं च जीव शरदो यावदिच्छसि॥
[कठो॰ १-२३]

इमा रामाः सरथाः सतूर्याः नहीदृशा लम्भनीया मनुष्यैः।
आभिर्मत्प्रत्ताभिः परिचारयस्व नचिकेतो मरणं मानुप्राक्षीः॥ [१-२५]

परा विद्या तु कदापि नापात्रायोपदिश्यते। उक्तञ्च श्रुतौ --

विद्या ह वै ब्राह्मणमाजगाम गोपाय मा शेवधिष्टेऽहमस्मि।
असूयकायाऽनृजवेऽयताय मा ब्रूथा वीर्यवती यथा स्याम्॥

अपात्रे न्यस्ता विद्योषरे उप्तं बीजमिव नश्यति। श्वेताश्वतरोपनिषद्यपि कथितम्—"नाशान्ताय दातव्यं नापुत्रायाशिष्याय वा पुनः।" विद्याग्रहणाय गुरौ श्रद्धा परमावश्यिकी। तदुक्तं तत्रैव—

यस्य देवे पराभक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ।
तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः॥

[श्वेता० ६–२३]

नाश्रद्दधानस्य विद्या फलवती भवतीति गुरौ श्रद्धावता भाव्यं शिष्येण। गुरोर्निन्दा तु सर्वथा परिवर्जनीया। उच्यते मनुना—

गुरोर्यत्र परीवादो निन्दा वापि प्रवर्तते।
कर्णौ तत्र पिधातव्यौ गन्तव्यं वा ततोऽन्यतः॥

[मनु० २–२००]

नहि विद्याविनयौ विनेन्द्रियजयः प्राप्यते। इन्द्रियजयस्वरूपं च कौटिल्यानुसारेणेत्थम्—"विद्याविनयहेतुरिन्द्रियजः कामक्रोधलोभमानमदहर्षत्यागात् कार्यः। कर्णत्वगक्षिजिह्वाघ्राणेन्द्रियाणां शब्दस्पर्शरूपरसगन्धेष्वविप्रतिपत्तिरिन्द्रियजयः [अर्थ० १–३–५] एतदेवाभिप्रेत्य मनुनाप्यभिहितम्—

वर्जयेन्मधुमांसं च गन्धं माल्यं रसान् स्त्रियः।
शुक्तानि यानि सर्वाणि प्राणिनां चैव हिंसनम्।
अभ्यङ्गमञ्जनं चाक्ष्णोरुपानच्छत्रधारणम्।
कामं क्रोधं च लोभं च नर्तनं गीतवादनम्॥
द्यूतं जनापवादं च परिवादं यथाऽनृतम्।
स्त्रीणां प्रेक्षणमालम्भमुपघातं परस्य तु॥
एकः शयीत सर्वत्र न रेतः स्कन्दयेत् क्वचित्।
कामाद्धि स्कन्दयन् रेतो हिनस्ति व्रतमात्मनः॥

[मनु० १७७–१८०]

ब्रह्मचर्यस्य पालनार्थं सर्वाभिरपि स्मृतिभिः कठोराणां नियमानां विधानं कृतम्। याज्ञवल्क्येन तु भास्करालोकनमपि प्रतिषिद्धम्। यथा—

मधु मांसाजिनोच्छिष्टं शुक्तस्त्रीप्राणिहिंसनम्।
भास्करालोकनाश्लीलपरिवादांश्च वर्जयेत्॥ [आचारा० ३३]

आपस्तम्बस्तु आत्मप्रशंसां परगर्हां च परिवर्जयन्नाह—"उत्सन्नश्लाघोऽशोभो)-ङ्गानि प्रक्षालयीत्। शुचिलिप्तानि गुरोरसन्दर्शने। न प्रेक्षेत नग्नां स्त्रियम्। ओषधिवनस्पतीनाच्छिद्य नोजिघ्रेत न स्मरेत यदि स्मयेतापि गुह्ये स्मयेत, इति ब्राह्मणम्।" इदं तावद् वर्ज्यक्षेत्रम् विधिपक्षेपि आचार्यैः बह्वनुशंसितम्। तथोक्तं याज्ञवल्क्येन—

स्नानमब्देवतैर्मन्त्रैर्मार्जनं प्राणसंयमः।
सूर्यस्य चाप्युपस्थानं गायत्र्याः प्रत्यहं जपः॥

[याज्ञ० आचार० २२]

अध्ययनावधिं निरूपयता तेनोक्तम्—'प्रतिवेदं ब्रह्मचर्यं द्वादशाब्दानि पञ्च वा, ग्रहणान्तिकमित्येके। [तत्रैव ३६]

यस्योपनयनं पञ्चमे वर्षे भवति सः विंशत्या वर्षैश्चतुरो वेदानधीत्यायुषः पञ्चविंशे वर्षे स्नातको भूत्वा गृहं प्रविशति स्म। ब्रह्मचर्यं तु जीवनस्य प्रथमो भागः। भारतीयायां जीवनचर्यायां चतुर्वर्गपुरुषार्थसिद्ध्यै जीवनकालोऽपि चतुर्षु भागेषु विभक्तः। यद्यपि कामसूत्रटीकाकरस्य यशोधरस्य मतेन "त्रिवर्ग एवं पुरुषार्थः" तत्र ब्राह्मणादीनां गृहस्थानां मोक्षस्यानभिमतत्वात् तथापि कामसूत्रकारेण "स्थाविरे धर्मं च मोक्षं च" इति वदता मोक्षोऽपि लक्ष्यभूतः स्वीक्रियत एव। तदनुसारेण "शतायुर्वै पुरुषो विभज्य कालमन्योन्यानुबद्धं परस्परस्यानुपघातकं त्रिवर्गं सेवेत। [काम० १-२-१]। अत्र परस्परस्यानुपघातकमिति पदं महत्त्वपूर्णम्। अर्थशास्त्रेऽपि परस्पराविरोधेन चतुर्वर्गसेवनाय परामर्शो विहितः। तत्र धर्मस्य प्राधान्यं प्रतिपादितमुक्तं च—'धर्माविरोधेनार्थः सेव्यः, धर्माविरोधेनैव काम' इति।

वात्स्यायनानुसारेण तत्र "बाल्ये विद्याग्रहणादीन् अर्थान्, कामं च यौवने, स्थाविरे धर्मं मोक्षं च, अनित्यत्वादायुषो यथोपपादं वा सेवेत। ब्रह्मचर्यमेव त्वाविद्याग्रहणाद्।" [काम सू० १. २. २-६] एतन्मतेऽपि यावद् विद्या पूर्णतया न गृह्यते तावत्कामो सेव्यः। धर्मार्थकामानां परिभाषां कुर्वता च तेनाऽभिहितम्—"अलौकिकत्वाददृष्टार्थत्वाद् प्रवृत्तानां यज्ञादीनां शास्त्रात् प्रवर्तनम्, लौकिकत्वाद् दृष्टार्थत्वाच्च प्रवृत्तेभ्यश्च मांसभक्षणादिभ्यः शास्त्रादेव निवारणं धर्मः। विद्याभूमिहिरण्यपशुधान्यभाण्डोपस्कर-मित्रादीनामर्जनमर्जितस्य विवधर्नमर्थः। श्रोत्रत्वक्चक्षुर्जिह्वाघ्राणानामात्मसंयुक्तेन मनसाधिष्ठितानां स्वेषु स्वेषु विषयेष्वानुकूल्यतः प्रवृत्तिः कामः। [कामसू० १. २. ७-११]॥

प्राचीनैः सर्वैरपि विचारकैस्त्रिवर्गे सर्वेषां पारस्परिकं सामंजस्यमेव निरूपितम्। परमेषां विरोधे धर्मस्य वरीयस्त्वम्। कामसूत्रकारस्याप्येतदेवाभिमतम् धर्मस्तु त्रिष्वपि प्रधानम्।

अत एव ब्रह्मचारिभ्योऽर्थकामेष्वप्रसक्तिर्वारम्वारमुपदिष्टा 'अर्थकामेष्वसक्तानां धर्मज्ञानं विधीयते' इति।

अर्थकामेष्वसक्तिरिन्द्रियजयस्य सूचिका। विद्यार्थिनाऽवश्यमेवेन्द्रियजिता भाव्यम्। यतः—

'इन्द्रियाणां तु सर्वेषां यद्येकं क्षरतीन्द्रियम्।
तेनास्य क्षरति प्रज्ञादृते पाठादिवोदकम्॥'

यस्य वाङ्मनसी शुद्धे सम्यग् गुप्ते च सर्वदा ।
स वै सर्वमवाप्नोति वेदान्तोपगतं फलम् ॥ [२-२-९०]

एवंविधः संयतेन्द्रियः सदाचारपरो विद्यार्थी विद्यापात्रं भवति । स च गुरुशुश्रूषया तद्गतां विद्यामात्मसात् कर्त्तुं क्षमते ।

यथा खनन् खनित्रेण नरो वार्यधिगच्छति ।
तथा गुरुगतां विद्यां शुश्रूषुरधिगच्छति ॥ इति ।

ब्रह्मचारिशब्दस्य व्युत्पत्तिं प्रदर्शयता काशिकाकारेणोक्तम्—ब्रह्म वेदः तदध्ययनार्थं व्रतमपि ब्रह्म, तच्चरतीति ब्रह्मचारी । [काशिका ६.३.२] महाभाष्यकारेण पतञ्जलिना विद्याग्रहणं तदर्थं चावश्यकनियमनिषेवणं ब्रह्मचारिकर्त्तव्यमिति निरूपितम् । यथा--ब्रह्मचारी त्रैवर्णिकोऽभिप्रेतः । स हि विद्याग्रहणार्थमुपनीतो ब्रह्म चरति । नियममासेवत इत्यर्थः । [५-२-१३४] स हि गुरोः समीपे वसन् विद्यामुपार्जयति । गुरुश्च तस्य चिन्तां स्वपुत्रवत् करोति । भाष्यकारेण "छत्रादिभ्योऽण्" [४.४ ६२] इति सूत्रस्य भाष्यं कुर्वता भणितम् "गुरुश्छत्रम्" । गुरुणा शिष्यश्छत्रवच्छाद्यः । शिष्येच्छा च गुरुश्छत्रवत् प्रतिपाल्यः ।' अत्रैव सूत्रे वामनजयादित्येन टीकितम्—छादनादावरणाच्छत्रम् । गुरुकार्येष्ववहितस्तच्छिद्रावरणप्रवृत्तश्छत्रशीलः शिष्यश्छात्रः ।" उभयमुखेऽयं पन्थाः । यथा शिष्यैः गुरोः शुश्रूषा कार्या तथैव गुरुभिरपि शिष्याणां सर्वमुखाय विकासाय प्रयत्नाः । यदि शुश्रूषितोऽपि गुरुः शिष्यं सर्वात्मना नाध्यापयति तदा सः पापभाग् भवति । अस्ति महाभारते तादृश आचार्यस्य कथा यो हि शिष्यैः सेवां कारयित्वा तेभ्यो ज्ञानं न प्रदत्तवान् । तेन पापेन सोऽपरजन्मनि मार्गपार्श्वस्थो वटवृक्षोऽभवत् । विद्यार्थिनोऽपि ये छात्रवृत्तिलोभेनैकं तीर्थं परित्यज्य पीठान्तरं गच्छन्ति, एकं गुरुं परित्यज्यान्यं गुरुं सेवन्ते ते निन्दापात्राणि भवन्ति । ते तीर्थकाकाः तीर्थध्वाङ्क्षा इत्यादिभिः गर्हाबोधकैः शब्दैः व्याह्रियन्ते । उक्तञ्च महाभाष्ये [२.१.४२] पतञ्जलिना "यथा तीर्थे काकाः न चिरं स्थातारो भवन्ति एवं यो गुरोः कुलानि गत्वा न चिरं तिष्ठति स उच्यते तीर्थकाक इति ।" एवमेव विद्यासमाप्तेः पूर्वं विवाहो निषिद्ध आसीत् । यः कश्चित् स्नातको गुरुकुलं परिहायोद्वहति स्म स निन्दापात्रतां गच्छति स्म । महाभाष्ये [२.१.२६] मुनिनोक्तम्—"अधीत्य स्नात्वा गुरुभिरनुज्ञातेन खट्वारोढव्या । य इदानीमन्यथा करोति स उच्यते खट्वारूढो जाल्मः, नातिव्रतवान्' इति । अत्रैव सूत्रे काशिकायामुट्टङ्कितम् --"खट्वारोहणं चेह विमार्गप्रस्थानस्योपलक्षणम् । सर्वं एवाविनीतः खट्वारूढ उच्यते ।" वस्तुतस्तु गृहस्थव्यतिरिक्ताः सर्वेऽन्ये स्थण्डिलशायिनोऽभवन् प्राक्काले । खट्वारूढास्तु विवाहिता गृहस्था एवासन् । तेन खट्वारोहणं विवाहपूर्वकं गृहस्थाश्रमप्रवेशस्योपलक्षणम् ।

प्राक्तनेऽपि काले कदाचिद् गुरौ समानं विद्यां वितरत्यपि कश्चित्प्राज्ञः संजायते कश्चिच्जड एवावतिष्ठते स्म यथोक्तम्—"समानमीहमानानां केचिदर्थैर्युज्यन्तेऽपरे न ।

दृश्यन्ते च कृतप्रयत्नाश्चाप्रवीणा अकृतप्रयत्नाश्च प्रवीणाः" [महाभाष्ये आ० २ तथा आ० १ वा० ८]। एषु स्वाध्यायमुपेक्षमाणानामलसानां च सुमार्गानियनाय गुरुभिः शारीरिकदण्डोऽपि प्रायुज्यन। कथितं च महाभाष्ये [८.१.८]।

सामृतैः पाणिभिर्घ्नन्ति गुरवो न विषोक्षितैः।
लालनाश्रयिणो दोषास्ताडनाश्रयिणो गुणाः॥ इति।

१-१-१ सूत्रभाष्ये तु स्पष्टमेव गदितम्—"य उदात्ते कर्तव्ये अनुदात्तं करोति खण्डिकोपाध्यायस्तस्मै चपेटां ददाति।" प्राचीनग्रन्थोल्लेखैरिदं विज्ञायते यत् न केवलं छात्रा अपि तु गुरवोऽपि प्रमादिन आसन्। बहवश्छात्राः तेषामध्यापनविधिना, सेवाबाहुल्येनासन्तुष्टा मध्य एवाऽध्ययनमत्याक्षुः। प्रथमाध्यायचतुर्थपादेऽष्टाविंशस्य सूत्रस्य भाष्यं कुर्वता पतञ्जलिनोल्लिखितम्—"उपाध्यायादन्तर्धत्ते। पश्यत्ययं यदि मामुपाध्यायः पश्यति ध्रुवं प्रेषणमुपालम्भो वा। स बुद्ध्वा सम्प्राप्तेः निवर्तते। पूर्वतनेऽपि सूत्रे [१.४.२६] तेनोक्तम्—"अध्ययनात् पराजयते। य एव मनुष्यः प्रेक्षापूर्वकारी भवति स पश्यति दुःखमध्ययनं दुर्धरं च, गुरवश्च दुरुपाचारा इति बुद्धया संप्राप्य निवर्तते।" कालिदासोक्तिरियं (मालविकाग्निमित्रे) सत्या —"विनेतुरद्रव्यपरिग्रहोऽपि बुद्धिलाघवं प्रकाशयति" इति तथापि "यदा पुनर्मन्दमेधसः शिष्या उपदेशं मलिनयन्ति तदाचार्यस्य न दोष' इत्यपि कालिदाससम्मतम्। शिक्षकविषये तेन यदुक्तं तत्त् सार्वकालिकं सत्यम्। यथा—

शिष्टा क्रिया कस्यचिदात्मसंस्था संक्रान्तिरन्यस्य विशेषयुक्ता।
यत्रोभयं साधु स शिक्षकाणां धुरि प्रतिष्ठापयितव्य एव॥

परं तनैव दुरध्यापका अपि मालविकाग्निमित्र एव परिभाषिताः यथा—

लब्धास्पदोऽस्मीति विवादभीरोस्तितिक्षमाणस्य परेण निन्दाम्।
यस्यागमः केवलजीविकायै तं ज्ञानपण्यं वणिजं वदन्ति॥' इति।

जीविकार्थमध्यापनं वृणुतां संख्या प्राक्तने कालेऽपि नगण्या नासीदिति, पाठ्यं छात्रेषु सम्यक् सङ्क्रमयितुमशक्ता गुरवः पुराऽपि।

एतावता विस्तरेण प्राचीन-शिक्षापद्धतेः स्वरूपप्रतिपादनस्यायमाशयो यत् प्राचीनकालिकी। शैक्षणिकी स्थितिर्नाद्यतनस्थितितोऽतिभिन्नाऽऽसीत्। प्राचीन-ग्रन्थेषु यल्लिखितमुपलभ्यते तत्तु आदर्शरूपम्। व्यवहारे तु विरूपं कुत्सितमपि च भूम्ना पर्यलभ्यत गुरुषु बहवः स्वयंधीरा पण्डितं मन्यमाना, शिष्येषु चानेके मन्दधियो अन्धैर्नीयमाना यथान्धा इवासन्।

तान्यङ्गान्यपि पाठ्ये सम्मिलितानि। तदोच्यते स्म ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्मः षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च। अत्र स्वराश्चेति पदं विशेषेण-महत्त्वपूर्णं यतो यथा यज्ञानां

महती प्रतिष्ठा जाता प्रायेण विद्यार्थिनो मन्त्रपाठं मन्त्राणां च यज्ञेषु विनियोगमेव शिक्षासर्वस्वं मन्यमानाः अर्थपक्षमुपेक्षितुमारब्धवन्तः। केचित्तु मन्त्रेष्वपूर्वां शक्तिं पश्यन्तो निरर्थका मन्त्रा इत्यप्यब्रुवन्। तेन आर्त्विजीयाः पदशः स्वरश क्षरशश्च वाचं विधातुं क्षममाणा अपि पाठमात्रप्रवीणा अतत्त्वज्ञाश्चावातिष्ठन्त। तेन शिक्षायाः स्वरूपं मालिन्यमापेदे। तदवलोक्याचार्यैर्निश्चितम्—

यदधीतमविज्ञातं निगदेनैव शब्द्यते।
अनग्नाविव शुष्कैधो न तज्ज्वलति कर्हिचित्॥

उत त्वः पश्यन्न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन्न शृणोत्येनाम्।
उतो त्वस्मै तन्वं विसस्रे जायेव पत्य उशती सुवासाः॥ [महाभाष्ये–१]

एवं वैदिकसंहिता-ब्राह्मण-प्रातिशाख्य-कल्पसूत्रादिपुरस्सरमिति-हासपुराणादि-नानाशास्त्राणामनुशीलनेन, चिन्तन-मनन-समीक्षणैश्च लौकिकतत्त्वावगमः सम्भवति। तेन च जिज्ञासुरात्मज्ञानस्याधिकारी जायते। अपरां विधामवगाह्याध्येता परविद्याया ग्रहणाय पात्रतामुपयाति।

अपरा विद्या यथा ब्रह्माण्डान्तर्वर्तिनां भौतिकपदार्थानां तत्त्वज्ञाने समर्था। तया ज्ञायते यदेतत् सर्वं विश्वं कस्मिंश्चिन्महत्तरे शक्तिपुञ्जे निहितम्। सत्यधर्माय तदन्वेषणमावश्यकम्। अनन्ते ब्राह्मणोऽपि परे तस्मिन् विद्याविद्ये उभे अपि निहिते स्तः। स एते द्वे अपि नियमयति—

द्वे अक्षरे ब्रह्मपरे त्वनन्ते विद्याविद्ये निहिते यत्र गूढे।
क्षरं त्वविद्या ह्यमृतं तु विद्या विद्याविद्ये ईशते यस्तु सोऽन्यः॥ [श्वे० ५–१]

स ईशिता नात्मव्यतिरिक्तः। य एषोऽणिमा, ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा।' छान्दोग्ये षष्ठाध्याय एतद्विस्तरेण विमृष्टम्।

यानि लोके पञ्च भूतानि, सर्वं च यद् दृश्यम्, तत् प्रज्ञानेत्रम्। प्रज्ञानेत्रेणैवैतेषामवगमः संभवति। "संज्ञानमज्ञानं विज्ञानं प्रज्ञानं मेधा दृष्टिर्धृतिर्मनीषा" जूतिः स्मृतिः संकल्पः क्रतुरसुः कामोवशइति सर्वाण्येवैतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि।" प्रज्ञानं चोत्तरेण तपसा ब्रह्मचर्येण श्रद्धया विद्यया च लभ्यम्। एतैरेवात्मान्वेष्टव्यः।

यतो नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न स्वाध्यायेन न वा बहुना श्रुतेन, आचार्य एवेदं रहस्यमुद्घाटयितुं शक्तो भवति। तदिदमात्मतत्त्वं ध्रुवमध्रुवैर्न प्राप्यते। नापि प्रवचनेन, न च बहुश्रुततया। शास्त्रवन्तोऽपि बहुधा एतं न विन्दति। अनुभवैकगम्यमेतद्—यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सहेति। आह च श्रुतिः—

नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो
न स्वाध्यायेन न बहुना श्रुतेन। [कठो० २–२३]

नात्र तर्कस्य गतिः -

नैषा तर्केण मतिरापनेया प्रोक्तान्येनैव सुज्ञानाय प्रेष्ठ। [कठो० २–९]

तथा—

श्रवणायापि बहुभिर्यो न लभ्यः
　　शृण्वन्तोऽपि बहवो यं न विद्युः।

य इदमात्मतत्वं न वेत्ति वेदाध्ययनं सर्वथा निष्फलमेव।

यथोक्तम्—

"यस्तं न वेद किमृचा करिष्यति।
　　य इत् तद्विदुस्त इमे समासते॥" [श्वेता० ७]

उभयविधाऽपि विद्या चतुर्भिः प्रकारैरुपयुक्ता भवति। आगमकालेन, स्वाध्याय-कालेन, प्रवचनकालेन, व्यवहारकालेनेति। तत्रागमकालो ब्रह्मचर्यावस्था, स्वाध्याय-कालो गृहस्थाश्रमः, प्रवचनकालः वैखानसावस्था, व्यवहारकालश्च संन्यासावस्था। ब्रह्मचर्यावस्थानन्तरं गृहस्थाश्रमेऽपि जनाः गुरुभिः स्वाध्याणयार्थमनुशिष्टाः। यतः स्वमध्ययनं स्वाध्यायः, सुष्ठु वाध्ययनं स्वाध्यायः, शोभनं वाध्ययनं स्वाध्याय इति व्युत्पत्तिरस्य शब्दस्य प्रदर्शिता भगवता पतञ्जलिना (७-३-४)। गृहस्थाश्रमतो निवर्त्य वानप्रस्थे शिष्यानध्यापयन् विद्वान् परकल्याणार्थं प्रवचनं करोति। चतुर्थे आश्रमे वेदार्थसारं हृदि निवेश्य विद्वान् श्रोत्रियः सर्वं वस्तुजातं कर्मजातं ज्ञात्वा अभिमानं चापि परित्यज्य स्वात्मनि रममाणोऽन्ते ब्रह्मणैक्यं भजते। परं स्वाध्यायेन सह ऋत-सत्य-तपो-दमशमादीनामनुष्ठानं त्वावश्यकम्। नैतेभ्यो विना स्वाध्याय-प्रवचने फलतः। यथोक्तं - तैत्तिरीयोपनिषदि—नवमेऽनुवाके—"ऋतं च स्वाध्याय-प्रवचने च। सत्यं स्वाध्याय-प्रवचने च। तपश्च स्वाध्याय प्रवचने च। दमश्च स्वाध्या-यप्रवचने च। शमश्च स्वाध्याय-प्रवचने च। अग्नयश्च स्वाध्यायप्रवचने चे"त्यादि।

"मातृदेवो भव। पितृदेवो भव। आचार्यदेवो भव। अतिथिदेवो भव। यान्यन-वद्यानि कर्माणि तानि सेवितव्यानि नो इतराणि। यानि अस्माकं सुचरितानि तानि त्वयोपास्यानि नो इतराणि। श्रद्धया देयम्। अश्रद्धयाऽदेयम्। श्रिया देयम्। ह्रिया देयम्। भिया देयम्। संविदा देयम्।" इति।

इदमेव शिक्षायाः भारतीयं लक्ष्यम्। तस्योपलब्ध्या लोके धर्मस्य सत्यस्य च स्थापना संभवति। एतेषां गुणानां प्राप्तये गुरोरन्तेवास आवश्यकः। यथोक्तम्—'तद्विज्ञानार्थं गुरुमेवाधिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्।' इति स गुरुरन्ते एतदनुष्ठानप्रणिहितचित्ताय ब्रह्मविद्यामुपदिशेत्। तच्च शिक्षायाश्चरमं लक्ष्यम्—

तस्मै स विद्वानुपसन्नाय सम्यक्
　　प्रशान्तचित्ताय शमान्विताय।
येनाक्षरं पुरुषं वेद सत्यं
　　प्रोवाच तां तत्त्वतो ब्रह्मविद्याम्॥ [मुण्डको० १-२-१३]

एवं सत्यविद्या प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया चाधिगन्तुं शक्या, नान्यथेति निश्चिक्युश्चिरन्तना भारतीयाः॥

जगन्नाथस्य स्वरूपम्

शर्मा श्रीसदाशिवो रथः

स्मरणातीतकालात् पवित्रेऽस्मिन् भारतवर्षे वाराणसी अविमुक्तक्षेत्रत्वेन प्रतिष्ठिता। तोयब्रह्मस्वरूपा पतितपावनी गङ्गा यस्याः कूले प्रवाहिता भवति, "तत्र निवसन्तः खलु भाग्यवन्तः, इति धिया तत्रत्यानां विदुषां संसर्गेणापि जनाः आत्मानं धन्यं मन्यन्ते।

पार्वतीपरमेश्वरयोः अपारकरुणया, केदारभण्डे, असिसङ्गमे अकिञ्चनस्य साधनास्थानं विद्यते। इदं तावत् मदीयमानन्दस्य कारणं यत्र प्रतिदिनं भगवतः असि-संगमेश्वरस्य दर्शनं मिलति, तथा प्रति सौरवासरे आश्रमं गत्वा, परमकल्याणमय्याः आनन्दमयीमातुः उपस्थित्यनुपस्थितावपि विनीता प्रणतिः प्रदीयते। ममोपरि मातुर-पारकरुणा, यदा माता पुरीं प्रति जगन्नाथदर्शनाय आगच्छति, मामपि तया सह मन्दिरं गन्तुम् आह्वयति।

पुण्य-श्लोक-महामहोपाध्यायगोपीनाथकविराजविद्वद्वरेण सह परिचयमपि मातै-वाऽकारयत्। ततोऽहं समयेसमयेपि सिगरासाधनमन्दिरं गच्छामि। मनसि तु महान् प्रश्नः वरीवर्त्तते, जगति तु महान्तः विद्वांसः मया पृष्टाः, बहूनि च शास्त्राणि स्वल्प-बुद्धया दृष्टानि। शङ्कायाः समाधानं कुत्रापि नैव जातम् विश्वासोऽयं माता एवं कथ-यिष्यति। पूर्य्यां पृष्टम्, माता उक्तवती, कविराजमहोदयाय पृच्छतु, यदा एव तस्य सकाशे गच्छामि केवलं दर्शनं कृत्वा प्रत्यागच्छामि सर्वदा तु दिग्गजविदुषां जिज्ञासा महा-प्राज्ञस्य च गम्भीरमुत्तरम्, अस्माकं का वा कथा ? को वा साहसः ? कदाचित् भगवतः करुणा सम्भूता, मया सह गवेषिका विदूषी डा॰ एलिस वोनर एवं च कविराजमहोदय-स्य निकटवास्तव्यः श्रीचन्द्रप्रकाशः इति सर्वे मिलित्वा गतवन्तः, मनसि तु उत्कण्ठा," प्रभो ! जगन्नाथस्य नेत्रं कथमिदं वर्त्तुलम्। इति मात्रं कथं वा प्रक्ष्यामि ? कुत्र वा आग-मावतारः ! कुत्र च साधारणविद्यार्थी। डा॰ वोनरमहोदया तु मदीयां व्यग्रतां जानन्ती हनुमद्घट्टस्य डा॰ पानिकर अवोचत्, महोदय ! आगम-प्रतीक-वादस्य कोऽर्थः। डा॰ वोनरप्रसङ्गं समुपस्थापितवान् शान्तनिर्जनपरिसरे समाधानं भवेत् इति आदेशः सञ्जातः नीलाचलनाथस्य जगन्नाथस्य नेत्रं किमर्थं वर्तुलमिति मया नम्रेण पृष्टम्। आश्चर्य्यमिदम् कथम्भूता सा साधना, उक्तम् च प्रत्येकेऽस्मिन् नेत्रे त्रिविधं वर्णं विभाति, रक्तशुक्लकृष्णादीनि," अजामेकं लोहितशुक्लस्य लक्षणमिदं नेत्रम् रक्तवर्णं तु परिधिमध्ये शुक्लनेत्रस्य व्यासभूमिः, कृष्णबिन्दुस्तु नेत्रस्य परमशक्तिः, मानवस्य रक्तवर्णं तु ऊह्यं जगन्नाथस्य रक्तरेखासु स्पष्टं विभाति। मनुष्यनेत्रस्य शुक्लपरिसरे एव भावस्य सृष्टिः भवति। नेत्रस्य कृष्णबिन्दुश्चेत् ऊर्ध्वमुखी भवति, तदेव योगनेत्रम्, यत्र निम्नजाः

भवति तत्र विरहभावव्यापकः भवति, पार्श्वं चेत् आसत्तिः परं ब्रह्मनेत्रं निरपेक्षम्, निश्चलोपमम्, तदेव परं नेत्रम् योगदर्शने त्राटकयोगः लययोगस्य प्राणः, बिन्दुद्वयं उपर्य्युपरिलयं क्रियते चेत्, यदा तत् एकत्वं प्राप्नोति तदा लयसिद्धिः भवति। अयं तावत् आज्ञाचक्रस्य दिव्यानुभवः त्राटकलये विन्दुः क्रमेण विलीनः भवति तथा स्वर्णवर्णस्य ज्यतिःरूपेण प्रकटितं भवति, अस्य नाम तु अन्तर्दृष्टिः, विन्दुतत्त्वं योगागमस्य सर्वश्रेष्ठः सिद्धान्तः। विन्दुज्ञानं वै शक्तितत्वस्य सर्वसार इति गण्यते, तेनैव उक्तम्, मया एकवारं जगन्नाथः दृष्टः, स एव विन्दु-त्रयस्य समष्टिः, पार्श्वद्वये वर्त्तुलनेत्रद्वयम्, उपरि च रत्नमयः वर्त्तुलतेजोबिन्दुस्तत्र वरीवर्त्तते, इदं तावत् त्रिकूटचक्रस्य स्वरूपम्, त्रिपुरातत्वं अनेन सह सम्पृक्तम्। सदा पश्यन्ति सूरयः, अस्य वाक्यस्य सार्थकता। स्मितहासेन पुनश्च उत्तरं प्रदत्तं यत्, यदा प्रेमी प्रेमास्पदजनाय निर्निमेषं पश्यति, तस्य नाम विदग्ध-नेत्रम् "जगदाधाराधिता राधा" तस्याः आकर्षणात्मिका शक्तिः कृष्णः-आकर्षयति इति कृष्णः, अप्राकृतप्रेम्णः प्रतीकः।

सर्वं आश्चर्य्यम् अनुभूयते। मम तमोऽन्धकारः लीनतां गच्छति, पुनश्च उक्तम्, भक्तेः भाषा तु पृथक्, भक्तः भणति, प्रभो! अपलकः भव वयं कलियुगस्य आर्तिजनाः भवतां सकाशे आगमनवेलायां तत् मुद्रितनेत्रं दृष्ट्वा कस्मै विनिवेदयिष्यामः इति रसः माम् उक्तवान्, ज्ञातुं पारयामि वा परन्तु तस्यामवस्थायां माभूम। भारतीयऋषीणां परां वाचं श्रवणानन्तरं तस्मिन्नेव विषये सर्वदा स्वाध्यायरतः शास्त्रेषु भवामि, इममेव विषयमाधारीकृत्य जनानां हृदयमन्दिरे आत्मानं समर्पयामि, सम्प्रति स एव विषयः कग्रम्भूतविज्ञानसम्मतः, आगमसमर्थितश्च, विषयेऽस्मिन्, कामकलाविलासे प्रतिपादितम्।

"अन्तर्लीनविमर्शः पातु महेशः प्रकाशमात्रतनुः"

अस्याः लीनावस्थायाः प्रकाशः जगन्नाथस्य नेत्रयुगलम्।

भाष्यकारेण नटन्नानन्देन प्रतिपादितम्। यद्यपि त्वं जगतः चित्रमिच्छा-तुलिकया अङ्कनं करिष्यसि तदा आत्मस्थपरमेश्वरं द्रष्टुं पारयिष्यति।

जगच्चित्रं समालिख्यस्वेच्छा-तुलिकयात्मनि स्वयमेव समालोक्य प्रीणति परमेश्वरः!

—कामकलाविलासे प्रथमपृष्ठे

जगन्नाथ एव भारतवर्षस्य एकमात्रं चित्रितमूर्तिविशेषः तथा आत्मदर्शनस्य प्रतीकः, तस्मिन् विचित्रमुखे किं तावत् वर्त्तते, केवलं वृत्तयुगलद्वयं ज्योतिर्मयविन्दुना सह जगन्नाथश्रीमुखारविन्दं विभावयति, तत् विन्दुतत्त्वं वै कामकलाविद्या, बिन्दोः प्रकाश एव शिव।

प्रति रुचिरुचिरे कुड्ये चित्रमये निविशते महाबिन्दुः।

तत् विन्दुस्वरूपदैवतमेव समस्ततत्त्वस्य पूर्वप्रकाशरहस्यम्।

"सदेव सौम्येदमग्रमासीत्"

प्रतिभिज्ञादर्शनमतेन, तदेव विन्दुतत्त्वयोगि-हृद्पङ्कजस्य मुख्य-प्रकाशः।

'सैषा सारतया चोक्ता' हृदये परमेशि नः—श्रीनटनानन्दः।

तयोः विन्दुद्वययोः समष्टिः विसर्गस्य स्वरूपम्।

शिवशक्तिमिथुनपिण्डः कवलीकृतभुवनमण्डलो जयति।

ताभ्याम् एकः श्वेतः अपरश्च लोहितः, इद तावत् नीललोहितस्य प्रतीकरूपम्। श्वेतमेव प्रकाशः, लोहितमेव विमर्शः, तयोः मिलनमेव कामकलाविद्या—

"दहनेन्दुविग्रहो विन्दू"

अस्मात् विसर्गत्वात् कामकलाविद्यासम्भूता, परन्तु त्रिपुरासुन्दरीरहस्ये तदेव विन्दुत्रयं विभावितम्, "आस्यम्" ऊर्ध्वबिन्दुः, निम्नविन्दुद्वयं तु बालस्तनयुगलौ

"अग्रबिन्दुपरिकल्पिताननामन्यबिन्दुरचितस्तनद्वयीम्"

विज्ञानभट्टारकः तदेवं शून्याचारमिति कथयति। एतत् महाशून्यरहस्यं तु जगन्नाथस्य मुखकमलम्।

अर्द्धेन्दुबिन्दुनादान्तशून्योच्चारात् भवेच्छिवः।

अस्य अपरं नाम "नादब्रह्माङ्कुरः"।

"एको नादात्मको वर्णः सर्ववर्णविभागवान्"

आगममतेन विन्दुत्रयस्य समष्टिः प्रधानः अयं तु धामत्रय-पीठत्रय-शक्तित्रयात्मकस्य प्रतीकः।

"माता मानं मेयं विन्दुत्रयभिन्नबीजरूपाणि
धामत्रयपीठत्रयशक्तित्रयभेदभवितान्यपि च"

वामकेश्वरेण भणितम्।

तत्त्वत्रयविनिर्दिष्टा वर्णशक्तित्रयात्मिका।
वागीश्वरी ज्ञानशक्तिर्वाग्भवे मोक्षरूपिणी॥

ततः इयं मोक्षात्मिका कल्पना जगन्नाथस्य मुखमण्डलं ज्ञापयति। अयं तावत् दिव्यज्योतिस्तत्त्वस्य प्रतीकः।

स्वरूपज्योतिरेवान्तः परावागनपायिनी।
यस्यां दृष्टस्वरूपायामधिकारो निवर्त्तते॥

पुनश्च विन्दुत्रयात्मकप्रतीकदर्शनेन अहंकारात् निवृत्तिः जायते, यथा, कामकलाविलासे मध्यचक्रमेवास्य (श्रीचक्रम्) विन्दुतत्त्वस्य ध्येयं तथा अन्तिमोपलब्धिः, शक्तितत्त्वानुसारेण बिन्दुत्रययुक्तेन वामज्येष्ठारौद्रीः एताः निवसन्ति। उपनिषत्तत्वे विन्दुत्रयं चन्द्रसूर्याग्निरूपेण विदितं भवति। वामकेश्वरेण स्पष्टमुक्तं यत्—

इच्छाशक्तिस्तदा सेयं पश्यन्ती वपुषा स्थिता।
ज्ञानशक्तिस्तथा ज्येष्ठा मध्यमा वागुदीरिता॥
ऋजुरेखामयी विश्वस्थितौ प्रथितविग्रहा।
तत्संहृतिदशायान्तु वैन्दवं रूपमास्थिता॥

अस्य बिन्दुतत्वस्य विग्रहरूपेण त्रिपुरा तथा जगन्नाथः विराजते अयमेव प्रणवतत्त्वस्य निर्य्यासः, स्कन्दपुराणोक्तपुरुषोत्तमक्षेत्रमाहात्म्यं जगन्नाथस्वरूपप्रसङ्गे उक्तम्।

यन्निःश्वाससमुद्भूतं शब्दब्रह्म त्रिधा भवेत्।
इति श्रुत्वा सुरेशानां देव प्रणवरूपिणः॥
प्रणतः प्रणवं मन्त्रं जजाप पुरतो हरे।

"रहस्याम्नाय" अस्मिन् बिन्दुतत्त्वोपरि प्रतिष्ठितं तत्त्वं प्रणवतत्त्वाधारित-रहस्यमिति भणति।

बिन्दुत्रयात्मकस्वात्मशृङ्गाटबिद्धि सुन्दरम्।
मिश्रशुक्लश्च रक्तश्च पुराणप्रणवात्मकम्॥
रेखात्रयावगन्तव्यं सम्बिन्मात्रशिवात्मकम्।
रक्तमयं निराधारमवशिष्टं ततः प्रियम्॥
तयोः मिश्रणसंयोगे निर्वाणं निर्मलपदम्।

इमं तत्त्वमाधारीकृत्य कविराजचरणः कौलरहस्यं तथा जगन्नाथदेवस्य विन्दु-त्रयात्मक श्रीमुखस्वरूपं प्रतिपाद्य मदीयाज्ञानान्धकारं दूरीकृतवान् तस्य सविशेष-विज्ञप्तिः अत्र वर्णयितुं नैव शक्यते।

समग्रविश्वस्य विग्रहरहस्ये विशेषतः प्राचीनतम-मौलिकविग्रहे एतत् तत्त्वत्रयं प्रणवरहस्यं नादविन्दुसमन्वितचित्राणि परिलक्ष्यन्ते।

सम्प्रति उदाहरणार्थं दक्षिणामेरिका पेरुप्रदेशस्य पञ्चदशफुटोच्चपरिमितः कश्चन प्राचीनविग्रहस्य रेखाचित्रं प्रदीयते।

National Geographic Society
BUILDERS OF THE ANCIENT WORLD

पृष्ठे द्रष्टव्यम्,

चित्रेऽस्मिन् विन्दुत्रयंस्तथा प्रणवस्वरूपजगन्नाथविग्रहस्य अनुरूपलक्षणः परिलक्ष्यते एतत् प्राणजनैः ध्येयम्, मार्गस्यास्य पथप्रदर्शकगुरुकल्पकविराजचरणार-विन्दपदद्वन्द्वयोः कृते विनीतां श्रद्धांजलिं विनिवेदयामि, मातुः कृते च भूयो भूयो प्रणतिः।

भारतीयदर्शनेषु ज्ञानस्वरूपम्

प्राचार्यचरः डॉ० मुरलीधर पाण्डेयः,

ज्ञानशब्दस्त्रिधा व्युत्पाद्यते—कर्मणि, भावे करणे च प्रत्ययेन[1]। तेन ज्ञानशब्दस्य व्यवहारो ज्ञप्तौ विषये प्रमाणे च भवति। अत एव प्रशस्तपादभाष्ये उक्तम्—'बुद्धिरुपलब्धिर्ज्ञानं प्रत्यय इति पर्यायाः।······ तस्य सत्यपि अनेकविधत्वे समासतो द्वे विद्ये विद्या चाविद्या चेति।···· विद्यापि चतुर्विधा—प्रत्यक्षलैङ्गिकस्मृत्यार्षलक्षणा। न्यायसूत्रभाष्येऽपि बुद्धिरुपलब्धिर्ज्ञानमित्यनर्थान्तरमिति। सप्तपदार्थोटीकायां जिनवर्द्धनेनापि एवमेवोक्तम्[2]। तत्त्वार्थसूत्रे उमास्वातीभिरपि आत्मसापेक्षज्ञानम्, आत्मेतरेन्द्रियमनःसापेक्षं ज्ञानम्, केवलज्ञानं चेति रीत्या ज्ञानत्रैविध्यमुक्तम्। बौद्धदर्शने सत्यपि परस्परभेदे विज्ञप्त्यर्थे ज्ञानशब्दस्य प्रयोगे न वैमत्यम्। वेदान्तिनयेऽपि आत्मा आत्मना आत्मानं जानातीत्यादिरीत्या सर्वं खल्विदं ब्रह्मेति च दिशा ज्ञातृज्ञप्तिज्ञेयेषु समानरूपेण ज्ञानशब्दो व्यवह्रियते। इयांस्तु भेदो यदेकं नित्यज्ञानम् अपरमन्तःकरणावच्छिन्नं वृत्तिमात्रं ज्ञानमनित्यम्। अत्र एके ज्ञानमेव आत्मा, अपरे विज्ञप्तिरेव आत्मा अन्ये ज्ञानमात्मनो गुणः तथा ज्ञरूप एवात्मा इति च मन्यन्ते। एतेषु सर्वेषु ज्ञानं निर्विषयं तथा सविषयं भवति। सविषयके ज्ञाने च प्रत्यक्षज्ञानप्रक्रियायां महान् भेदाः।

न्यायवैशेषिकबौद्धजैननयेषु सामान्यत एकाकारा सविषयकज्ञानप्रक्रिया दृश्यते। मनः इन्द्रियैर्विषयान् गृहीत्वा आत्मना युज्यते तेन सविषयकं ज्ञानं जायते। अद्वैतवेदान्तसांख्ययोगेषु च वृत्तिरूपं ज्ञानं मन्यते। वृत्तिश्च अन्तःकारणस्य बुद्धेर्वा इन्द्रियप्रणालिकया विषयदेशे गतस्य विषयाकारेण परिणामः। तत्र अद्वैतवेदान्तिमते विषयावच्छिन्नचैतन्यान्तःकरणावच्छिन्नचैतन्योरैक्याज्ज्ञानं जायते। सांख्ययोगे च उक्तरूपा वृत्तिरेव प्रमाणम्। तत्रेन्द्रियद्वारा यत्र बुद्धिवृत्तिः तत्र प्रत्यक्षप्रमाणम्, यत्र लिङ्गादिद्वारा अग्न्यादिविषयिणी वृत्तिस्तत्र अनुमानप्रमाणम्। यत्र च आप्तवाक्येन वाक्यार्थविषयिणी बौद्धवृत्तिस्तत्र शब्दप्रमाणम्। एभिः वृत्तिसपप्रमाणैः पुरुषे यज्ज्ञानं जायते तत् फलरूपं प्रमाज्ञानमुच्यते। इत्थं चेयं प्रमा प्रत्यक्षप्रमा, अनुमितिप्रमा, शाब्दो

---

१. ज्ञानं ज्ञायत इत्यर्थो धीर्भावे करणेऽपि वा। श्लोकवार्तिके १, २, १२८। अत्र श्रीपार्थसारथिमिश्रः सिद्धे च वस्तुभेदे यद्युभयोर्ज्ञानशब्दः परिभाष्यते अथवा कर्मव्युत्पत्त्याऽर्थे भावकरणान्यतरव्युत्पत्त्या च बुद्धौ ज्ञानशब्दः प्रयुज्यते, तदस्तुनाम।

२. अज्ञानान्धतिरस्कारकः सकलपदार्थस्यार्थप्रकाशकः, प्रदीप इव देदीप्यमानः आत्माश्रयः यः प्रकाशः सा बुद्धिः (ज्ञानम्)।

प्रमा च कथ्यते। सांख्ययोगे ज्ञानप्रक्रियायां पंचपदार्था अपेक्ष्यन्ते—प्रमाणम्, प्रमाप्रमाणम्, प्रमा, प्रमाता, साक्षि च। बुद्धिवृत्तिरूपप्रमाकारणत्वेन इन्द्रियाणि प्रमाणम्। अहं घटं जानामि इति पौरुषेयो बोधः, अस्यां पौरूषेयबोधरुपप्रमायाम् अयं घटः इति बुद्धिवृत्तिः करणं तेन इयं बुद्धिवृत्तिः प्रमाप्रमाणम्, पौरुषेयो बोधः प्रमा। इयं प्रमाः फलरूपा। बुद्धिप्रतिबिम्बितं चेतनं प्रमाया आश्रयः, तेन प्रमाता, बुद्धिवृत्त्युपहितं शुद्धं चेतनं च साक्षि।

एवं च एकं निर्विशेषं ज्ञानमपरं च सविशेषम्। इदं ज्ञानं साकारमुत निराकारमित्यत्र अस्ति कश्चन विवादः। भारतीयदर्शनेषु केचन बाह्यार्थसत्त्ववादिनः केचन बाह्यार्थासत्त्ववादिनः। बाह्यार्थसत्त्ववादिनो न्यायवैशेषिकवैभाषिकसांख्यमीमांसकजैनाः, बाह्यार्थासत्त्ववादिनो ब्रह्माद्वैति-विज्ञानाद्वैतिसौत्रान्तिकाश्च। अत्र ये बाह्यार्थसत्त्ववादिनस्ते ज्ञानस्य निराकारतां मन्वते। ये च बाह्यार्थासत्त्ववादिनः ब्रह्माद्वैतवादिनस्ते वृत्तिज्ञानं साकारं मन्वते, विज्ञानाद्वैतवादिनोऽपि प्रमाणज्ञानस्य साकारत्वमङ्गीकुर्वन्ति।

ज्ञानस्य निराकारत्वसाकरत्वयोरयमर्थः यद् यत्र ग्राह्यभेदाकारग्राहि यद् ग्राहकज्ञानं तत्साकरम्, यत्र च ग्राह्यस्य आकारभेदो नास्ति तज्ज्ञानं निराकारमिति। निराकारज्ञानवादिनां मते अर्थाकाराकारिता ज्ञानस्य नास्ति। यथा नैयायिकाः इन्द्रियार्थसन्निकर्षज्ञानं प्रत्यक्षं मन्वते। अत्र सन्निकर्षो वृत्तिरेव, वृत्तिश्च व्यापाररूपः, व्यापारश्चात्र चरमधर्मरूपः। श्रीवाचस्पतिमिश्रस्तात्पर्यटीकायामुक्तम् वृत्तिर्हि व्यापारः .... सन्निकर्षो ज्ञानं वा चरमभावी धर्मभेदः। तेन चरमभाविधर्मभेदेन घटादिज्ञानस्य धर्मभेदो भवति। उदयनाचार्येण एवमेवमुक्तम्—

अर्थेनैव विशेषो हि निराकारतया धियाम्।
क्रिययैव हि विशेषो हि व्यवहारेषु कर्मणाम्। [कु०, ४.४]

एवं वैभाषिकबौद्धमतेऽपि ज्ञानस्य निराकारत्वम्। अस्मिन् मते अर्थाज्जातं विज्ञानं प्रत्यक्षम्। तेन नैयायिकरीतिरनुसृता। भाट्टमीमांसकमतेऽपि पटः प्रकटी भवति प्राकट्याश्रयो घटः। अयं प्राकट्यधर्मो ज्ञातता इत्युच्यते। ज्ञाततया च ज्ञातताज्ञप्तो घटः प्रत्यक्षी क्रियते। ज्ञातताख्यधर्मस्य इन्द्रियादिना तादात्म्यसम्बन्धेन प्रत्यक्षत्वम्। तेनास्मिन् मते ज्ञानस्य न साकारता जैनमतेऽपि इन्द्रियः अज्ञानावरणं तिरस्क्रियते, तेन ज्ञानं जायते। अतो ज्ञानस्य निराकारतैव।

बाह्यार्थवादिसांख्ययोगमते ज्ञानं साकारम्। यतो हि वस्त्वाकारो यो हि प्रत्ययः बुद्धेः परिणामः, परिणामश्च वृत्तिरेव। बुद्धिवृत्तौ प्रतिबिम्बिता चितिरेव प्रकाशते। तेन ज्ञानस्य साकारत्वं मन्यते।

अन्तःकरणस्य वृत्तिः जायते। तत्र वृत्त्यवच्छिन्नं चैतन्यं प्रमाणं तथा प्रमाणावच्छिन्नचैतन्यस्य विषयावच्छिन्नचैतन्यस्य चाभेदे ज्ञानगतं प्रत्यक्षं भवति अनेन प्रकारेण प्रमाणं विषयाकारं जायते। अतो ज्ञानं साकारं मन्यते। एवमेव विज्ञानाद्वैतमतेऽपि। सौत्रान्तिकमतेऽपि अर्थस्य विशीर्यमाणत्वात्—

तदुपेक्षिततत्त्वार्थैः कृत्वा गजनिमीलनम्।
केवलं लोकबुद्ध्यैव बाह्यचिन्ता प्रतन्यते॥

इतिधर्मकीर्तिवचनाद् अर्थस्य विज्ञप्तिमात्रतायां पर्यवसानात् ज्ञानस्य साकारत्वमेव।

एवं चेदं स्पष्टं यद् न्यायवैशेषिक-सांख्ययोग-वैभाषिकबौद्धदर्शनानि ज्ञानस्य निराकारत्वं मन्यन्ते। ब्रह्माद्वैतवादिविज्ञानाद्वैतवादिसौत्रान्तिकबौद्धजैनदर्शनानि ज्ञानस्य साकारत्वं मन्यन्ते। अतो भारतीयदर्शनेषु ज्ञानस्य स्वरूपविषये निराकारत्वं तथा साकारत्वमुभयमभिमतम्।

पारमार्थिकन्तत्त्वम्

डॉ० गजाननशास्त्री मुसलगाँवकरः

यत्सत्तया जगत् सत्यं भाति यद्भ्रान्ततोऽखिलम् ।
तदेकं शाश्वतं ब्रह्म सच्चिदानन्दमाश्रये ॥

इह खलु परमकारुणिको मुनिर्बादरायणः—कर्मकाण्डादितो यज्ञदानतपः-स्वाध्यायादिकर्मभिर्विशुद्धाशयानां शमदमादिनिष्ठानां नित्यानित्यवस्तुविवेकेनेहा-मुत्रफलभोगविरागिणां मुमुक्षूणां मोक्षोपायमध्यात्मविद्यामुपदिदिक्षुः 'अथातो ब्रह्म-जिज्ञासे' त्यादिभिर्ब्रह्मसूत्रैरखिलवेदान्तश्रुतिवाक्यानि संग्रथयामास ।

सोऽयं सूत्रग्रन्थश्चतुर्भिरध्यायैर्ग्रथितो वेदान्तशास्त्रमिति ब्रह्ममीमांसेति वा व्यपदिश्यते । तत्र सर्वेषामेव वेदान्तवाक्यानां साक्षात्परम्परया वा प्रत्यगभिन्नाऽद्वितीये ब्रह्मणि तात्पर्यमिति समन्वयः प्रथमाध्यायेन दर्शितः ।

तत्र प्रथमे पादे स्पष्टब्रह्मलिङ्गयुक्तानि वाक्यानि विचारितानि । द्वितीये पादे त्वस्पष्टब्रह्मलिङ्गानि ज्ञेयविषयाणि, एवं पादत्रयेण ब्रह्मविचारः समापितः । चतुर्थपादे तु प्रधानविषयत्वेन सन्दिह्यमानान्यव्यक्तादिपदानि चिन्तितानि ।

एवं वेदान्तानामद्वये ब्रह्मणि सिद्धे समन्वये तत्र संभावितस्मृतितर्कविरोध-माशंक्य तत्परिहारः कृत इति अविरोधो द्वितीयाध्यायेन दर्शितः ।

तत्राद्ये पादे सांख्ययोगकाणादादिस्मृतिभिः सांख्यादिप्रयुक्तैश्च तर्कैर्विरोधो वेदान्तसमन्वयस्य परिहृतः । द्वितीये पादे सांख्यादिमतानामल्पत्वम्प्रतिपादितम् । स्वपक्षस्थानपूर्वकपरपक्षनिराकरणपुरःसरपर्वद्वयात्मकत्वाद् विचारस्य । तृतीयपादे महाभूतसृष्ट्यादिश्रुतीनां परस्परविरोधः पूर्वभागेन परिहृतः, उत्तरभागेन च—जीवविषयाणाम् । चतुर्थपादेनेन्द्रियविषयकश्रुतीनाञ्च विरोधो निराकृतः ।

तृतीयाध्याये च साधननिरूपणम् । तत्र प्रथमे पादे जीवस्य परलोकगमना-गमनेन वैराग्यन्निरूपितम् । द्वितीये पादे पूर्वभागेन त्वम्पदार्थो निरूपितः, उत्तरभागेन च तत्पदार्थः । तृतीयपादे निर्गुणे ब्रह्मणि नानाशाखापठित एव गुणोपसंहारः कृतः, प्रसङ्गात् सगुणविद्यासु शाखान्तरीयगुणोपसंहारः चोपपादितः । चतुर्थपादे निर्गुणब्रह्म-विद्यायां बहिरङ्गसाधनान्याश्रमयज्ञादीन्यन्तरङ्गसाधनानि शमदमनिदिध्यासनादीनि च प्रतिपादितानि ।

चतुर्थाध्याये सगुण-निर्गुणविद्ययोः फलनिर्णयश्च समुपपादितः । तत्र च प्रथमे पादे श्रवणाद्यावृत्त्या उपासनावृत्त्या च निर्गुणं ब्रह्म साक्षात्कृत्य जीवस्य पुण्यपापाले-

पलक्षणा जीवन्मुक्तिरभिहिता। द्वितीये पादे म्रियमाणस्योत्क्रान्तिप्रकारश्चिन्तितः। तृतीयपादे सगुणब्रह्मविदो मृतस्योत्तममार्गोऽभिहितः। चतुर्थपादे पूर्वभागेन निर्गुणब्रह्मविदो विदेहकैवल्यप्राप्तिरुक्ता। उत्तरभागेन च सगुणब्रह्मविदो ब्रह्मलोकगमनस्थितिः प्रतिपादिता।

इदमेव सर्वशास्त्राणां मूर्धन्यं शास्त्रम्। शास्त्रान्तरन्तु सर्वमस्यैव शेषभूतम्। इदमेव च मुमुक्षुभिरादरणीयं श्रीशङ्कर-श्रीमध्व-श्रीरामानुज-श्रीबल्लभाद्यमुनिर्दशित-मार्गेण यथारुचीति।

तत्र श्रीमद्भगवत्पूज्यपादाः श्रीशङ्कराचार्याः श्रीकृष्णद्वैपायन-श्रीगोविन्दपादादिमतमनुसृत्यैवाहुः। चोदनालक्षणात्मकधर्मानुष्ठानानन्तरं सञ्जातायामन्तःकरणशुद्धौ समुदेति प्राणिनां मुमुक्षाविषयकविमर्शविचारः। स च—लौकिकोऽलौकिकश्चेति। तत्र लौकिकस्तु प्राकृतिकपदार्थसाक्षाद्धेतुविषयः। अलौकिकस्तु ब्रह्मसाक्षात्कारकारणरूपः। यथा—'तरति शोकमात्मवित्', 'आत्मविदात्मैव भवति', 'ज्ञानादेव तु कैवल्यम्', 'ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः' इत्यादिश्रुतिवाक्यैर्बोधितस्य सफलस्य ब्रह्मज्ञानस्य साधनं श्रवणमिति 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' इति श्रुतिर्बोधयति।

श्रवणञ्च वेदान्तवाक्यानां ब्रह्मणि तात्पर्यावधारणानुकूलविचाररूपम्। तेन निर्विचिकित्सं ब्रह्मज्ञानं सम्पद्यते। तदेव च समस्तदुःखोपशामकमानन्दैकरसस्य परमम्प्रयोजनं सूचितमस्य शास्त्रस्य 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासे' ति प्रथमसूत्रेण। ब्रह्मजिज्ञासापदोपस्थाप्यस्य ब्रह्मज्ञानस्यैव साक्षादिच्छाव्याप्यत्वावगमात् कर्मोज्ञानोत्तरमनुष्ठानस्वयं ब्रह्मज्ञानोत्तरभानि नः कस्याचिदवशिष्टार्थस्याभावाच्च। तदेतद् ब्रह्मज्ञानं वस्तुतः प्राप्तमप्यनाद्यविद्यावशादप्राप्तकल्पम्, अतः प्रेप्सितं भवति। यथा स्वग्रीवागतमणिग्रैवेयकं कुतश्चिद् भ्रमान्नास्तीति मन्यमानः परेण प्रतिबोधितोऽप्राप्तमिव प्राप्नोति।

ब्रह्मज्ञानं न ब्रह्मसाक्षात्कारकारणम्। लोके कृतश्रवणस्यापि बहुशस्तदनुत्पत्तिदर्शनात्, अकृतश्रवणस्यापि वामदेवादेर्गर्भदास एव तदुत्पत्तिदर्शनाच्चान्वय-व्यतिरेकव्यभिचारादिति मन्यन्ते केचन।

तन्न विचारसहम्, सहकारिवैकल्येनाऽन्वयव्यभिचारस्य दोषत्वाभावात्, जातिस्मरस्य वामदेवादेर्जन्मान्तरीयश्रवणसिद्धत्वात्फलसम्भवेन व्यतिरेकव्यभिचारायोगाच्च।

किञ्च कृतश्रवणस्य प्रथमतः शाब्दं परोक्षज्ञानमेवोपजायत इत्यपि केषाञ्चिन्मतम्।

तन्न समीचीनम्, यतः शब्दस्य परोक्षज्ञानजननस्वाभाव्यात्। ततो मनननिदिध्यासनाभ्यामेवापरोक्षज्ञानं भवति। तथा च समुदितानामेषां त्रयाणां ब्रह्मक्षात्कारकारणत्वमुदाहृताः श्रुतयो बोधयन्ति, न तु प्रत्येकमिति, तत्कथमेकस्यैव श्रवणस्य ब्रह्मसाक्षात्कार-कारणत्वमङ्गीक्रियत इत्यपि न सुष्ठुतरम्, यतः सन्निकृष्ट-योग्यवस्तुविषयकस्य यावत्प्रमाणजन्यज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वाभ्युपगमात्। चक्षुःसन्निकृष्टस्य वह्नेः

सत्यामनुमित्सायामनुमानजन्यज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वाऽभ्युपगमात् अव्यभिचारः। केनचिन्नि-मित्तेन व्याधकुलसंवर्धितस्य राजकुमारस्य स्वीयं यथार्थस्वरूपमजानतः कदाचित्प्राप्ता-वसरे राजकुमारस्त्वमसीत्याप्तवाक्यात् स्वरूपसाक्षात्कारोदयदर्शनाच्च शब्दानामपि अपरोक्षज्ञानजननक्षमत्वमस्त्येवेति श्रुतिविहितानां श्रवणादीनां तृणारणिमणिन्यायेनास्ति प्रत्येकस्य ब्रह्मसाक्षात्कारहेतुत्वमिति।

श्रुतिबोधितश्चायं श्रवणविधिर्नियमविधिः, दृष्टार्थत्वात्। तथा चोक्तम्—'आवृत्ति-रसकृदुपदेशादि'ति सूत्रभाष्ये दर्शनपर्यवसानानि हि श्रवणादीनि, आवर्तमानानि दृष्टार्थानि भवन्ति, यथाऽवघातादीनि तण्डुलनिष्पत्तिपर्यवसानानीतिश्रवणस्य ब्रह्माऽपरोक्षानु-भवार्थस्य दृष्टार्थस्य दृष्टार्थतया दार्शपौर्णमासिकावघातन्यायप्राप्त्यावृत्त्युपदेशः। अपूर्व-विधित्वे तु स नोपयुज्यत इति बोध्यम्।

सन्दिग्धं हि वस्तु, विचारविषयं भवति। ब्रह्म तु न सन्दिग्धम्, 'बृहत्वाद्-बृंहणत्वाद्वा आत्मा ब्रह्मेतिगीयते'। स चाऽयमात्मा सर्वेषाम्प्राणिनामहमस्मीत्यहं प्रत्ययेनाऽसन्दिग्धाऽपरोक्षानुभवसिद्ध एवेति विफलोऽयमुपक्रमइति वदन्तोऽवधारयन्तु।

यद्यहम्प्रत्ययेन अनुभूयमानमात्मवस्तुनियताकारं स्यात्तदा त्वसन्दिग्धं स्यात्। न चैतदस्ति, तथा हि—'स्थूलोऽहं कृशोऽह'मित्यहम्प्रत्ययो देहाकारेण आत्मानं गृह्णाति, स्थूलत्वादेर्देहधर्मत्वात्। तथा 'बधिरोऽहमन्धोऽह'मित्यहं प्रत्यय इन्द्रियाकारेणात्मानं गृह्णाति, बधिरत्वादेरिन्द्रियधर्मत्वात्। तस्मादनियताकारस्यैव वस्तुनोऽहम्प्रत्ययेनाव-गतत्वात्सन्दिग्धता सुस्थैव। किञ्च—

एको देवः सर्वभूतेसु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा।
कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च'॥ इति।

अहम्प्रत्ययस्तु प्रादेशिकमनेकविधदुःखशोकादिप्रपञ्चोपप्लुतमात्मनम्प्रत्याययति। तथा च आत्मवस्तु सन्दिग्धमेवेति भवत्येव विचारस्य विषय इति। तत्राऽपौरुषेयतया निरस्तसमस्तदोषाशङ्केन स्वतःसिद्धप्रामाण्येन श्रुतिवचनेन विरुद्धत्वादप्रामाण्यम्, मनुष्योऽहमित्यादिरूपस्याहम्प्रत्ययस्येत्यवसीयते। एवञ्च देहादितादात्म्याध्यासेन स्थूलोऽहमित्यादिरूपोऽहम्प्रत्ययो भ्रान्तिविलसितः सोपप्लवमात्मानमव्यवस्थितमवग-मयतीति विभावनीयम्।

केचित्तु अपुरोवर्तिनि निरवयवे नीरूपे च चिदात्मनि देहादिविषयस्य तद्धर्माणाञ्चाध्यासो न घटते, सर्वो हि पुरोवर्तिनि सावयवे रूपवति च विषये विष-यान्तरमध्यवस्यतीत्याहुः।

तन्न समीचीनम्, यतोऽध्यासहेतोर्दोषस्य निरर्गलत्वात्। नचायमस्ति नियमः—पुरोवर्तित्वादिविशिष्ट एव विषये विषयान्तरमध्यवसितव्यमिति। अतादृशेऽप्याकाशे यतो बालास्तलमलिनताद्यध्यवस्यन्ति। एवमविरुद्धः प्रत्यगात्मन्यप्यनात्मदेहादिता-दात्म्याध्यास इति।

किमेतस्य लक्षणं निर्वचनमिति चानेकविध-वादिविप्रतिपत्तिभिरध्यासलक्षण-निर्णयस्य सन्देहसागरे निमग्नत्वान्न शक्यते तन्निर्वक्तुम् तथा हि—मिहिरमरीचिनिकरे मिथ्याज्ञानेन प्रतीतं सलिलं न सत्, यतः सद्वस्तुनो ज्ञानान्तरसहस्रेणापि निवर्तयितु-मशक्यत्वेन निवृत्त्यभावप्रसंगात्, तथासति गङ्गासलिलस्येवाऽध्यस्तसलिलस्यापि पिपासोपशामकत्वमापद्येत। अनुभवविरोधान्नाङ्गीकर्तुमुचितमध्यस्तसलिलस्य पिपासो-पशामकत्वम्। नहि कश्चिल्लोके गाङ्गसलिलमिव मरीचिसलिलं निपीय वीततृष्णो दृश्यते। असदपि न संभवति, यथा निरस्तसमस्तस्वरूपस्यात्यन्ताऽसतो वन्ध्यापुत्रस्येवा-ध्यस्तसलिलादेरनुभवविषयत्वाऽनुपपत्तेः।

परस्परविरोधादुभयात्मकमपि न। तस्मान्न मरीचिसलिलादिकं सदसदुभया-त्मकं वेति निर्वक्तुं शक्यते, किन्तु परमार्थसलिलादेर्भिन्नं किमप्यनिर्वचनीयमपूर्वमेव तदिति स्थिरीक्रियते। तथा चोक्तं वार्तिककारे—

"युक्तिहीनप्रकाशत्वान्न　　भ्रान्तेरस्ति　　लक्षणम्।
यदि स्याल्लक्षणं किञ्चिद् भ्रान्तिरेव न सिध्यति"॥

आरोप्यस्य च न सत्त्वमध्यासेऽपेक्षितं, किन्तु अप्रतीतस्यारोपायोगात् प्रतीति-मात्रम्। एवञ्च कूटकार्षापणादिना व्यवहारदर्शनात् पूर्व-पूर्वमिथ्याज्ञानोपस्थापिता देहादिप्रपञ्चस्य प्रतीतरुत्तरोत्तराध्यास उपेक्ष्यते।

यद्यपि देहादिप्रपञ्चस्य प्रतीतिरित्यन्योन्याश्रय आपतति, तथापि नायं दोषः, बीजाङ्कुरवत्संसारप्रवाहस्य अनादित्वेन तत्कारणस्याऽध्यासस्याऽप्यनादित्वात्। तदेवम-परिच्छिन्ने चैतन्यैकरसेऽद्वितीये प्रत्यगात्मन्यध्यस्तो निखिलान्तःकरणादिर्जडवर्गश्चेत-नवत्सद्रूपेणाऽवभासते। प्रत्यगात्मा चान्तःकरणादिष्वध्यस्तोऽन्तःकरणाद्यवच्छिन्नः प्रादेशिको जडवदवभासमानः सन् कर्ता च भोक्ता चाहङ्कारास्पद उपजायते।

सोऽयमनिर्वचनीयो मिथ्याज्ञानविलासोऽनादिरपार इतरेतराध्यासः सर्वानर्थ-मूलकारणं न शक्यते तत्त्वज्ञानमन्तरा समूलघातं हन्तुम्। तस्मादादर-नैरन्तर्य-दीर्घ-कालाऽभ्यासजन्मना तत्त्वज्ञानसंस्कारेणाऽनन्तरप्रणालिकागतः सुदृढोऽपि मिथ्याज्ञान-संस्कारः समूलघातं हन्यत इत्युपदिशति मातेव हितकारिणी श्रुतिः—'आत्मा वारे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो निदिध्यासितव्य' इति शान्तोदान्त उपरतस्तितिक्षुः श्रद्धावित्तो भूत्वाऽऽत्मन्ये-वाऽऽत्मानं पश्येत्सर्वमात्मनि पश्यतीति च।

अथ विचारणीयस्य ब्रह्मणो जगत्कारणत्वरूपलक्षणं श्रुतिरावेदयति—'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत् प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्विजिज्ञासस्व तद् ब्रह्मे'तीति। तत्र ब्रह्मणो जगत्कारणत्वम् न परमाणूनामिवाऽऽरम्भकत्वरूपम्, न वा प्रकृतेरिव परिणामित्वरूपम्, किन्तु मायया व्योमादिरूपेण विवर्तमानत्वलक्षणम्।

तथा च इन्द्रजालस्येव जगतो मायिकत्वेन तात्त्विकसंज्ञाशून्यत्वान्नेयं श्रुतिर्ज-गद्ब्रह्मणोर्वास्तविकं कार्य-कारणभावमभिधत्ते, किन्त्वौपचारिकमेव। अत एव श्वेता-

श्वतरोपनिषदि–'अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत् तस्मिंश्चान्ये मायया सन्निरुद्धा, इति—

न तस्य कार्यं करणञ्च विद्यते, न तत्समश्चाभ्यधिकश्च दृश्यते ।

परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया चे'ति सामाम्नातं सङ्गच्छते । यथा हि लोकप्रसिद्ध ऐन्द्रजालिको मायावी मणि-मन्त्रादिप्रयोगसंगक्षुभ्यमाणया मायया प्रेक्षकाणां विस्मयकरमिन्द्रालं सृजति, तथा मायावी महेश्वरोऽनन्तशक्तिर्निर्व्यापार एव स्वेच्छामात्रेणाऽखिलं जगत् सृजति । तदुक्तं मानसोल्लासे सुरेश्वराचार्यैः—

ईश्वरोऽनन्तशक्तित्वात् स्वतन्त्रोऽन्याऽनपेक्षकः ।
स्वेच्छामात्रेण सकलं सृजत्यवति हन्ति च ॥

न कारकाणां व्यापारात् कर्ता स्यान्नित्य ईश्वरः ।
नापि प्रमाणव्यापाराज्ज्ञाताऽसौ स्वप्रकाशकः ॥

ज्ञातृत्वमपि कर्तृत्वं स्वातन्त्र्यं तस्य केवलम् ।
या चेच्छाशक्तिवैचित्री साऽस्य स्वच्छन्दकारिता ॥

यथा कर्तुन्न वाकर्तुमन्यथा कर्तुमर्हति ।
स्वतन्त्रामीश्वरेच्छां के परिच्छेत्तुमिहेशते ॥

अथ सकलस्य विश्वस्य मायाविलसितत्वाऽविशेषे जीवेश्वरविभागो न संभवतीति कथनन्तु न युक्तम् । यत एकाऽपि गुणत्रयवतीच्छाशक्तीरजस्तमोऽभिभूतमलिनसत्त्वप्रधाना च सत्यविद्येत्यभिधीयते । ततश्च मायोपाधिकं चैतन्यमीश्वरः, अविद्योपाधिकं चैतन्यं जीव इत्यभिधीयते । विशुद्धेरेकविधत्वाच्छुद्धसत्त्वप्रधानमायाया एकत्वेन मायाविन ईश्वरस्याऽप्येकविधत्वम् । मालिन्यस्य तारतम्येन मलिनसत्त्वप्रधानाया अविद्याया नानात्वात् तदुपाधिकस्य जीवस्यापि देव-मनुष्य-तिर्यगादिप्रभेदेन नानात्वम् । तत्रेश्वरः सर्वज्ञः स्वतन्त्रः सर्वस्य नियन्ताऽस्ति, तदुपाधेर्मायायाः शुद्धसत्त्वप्रधानत्वात् । जीवस्तु न तथा, मलिनसत्त्वप्रधानतयाऽविद्ययोपहितत्वात् ।

एवञ्च कौन्तेयस्येव राधेयवदविकृतस्येवाऽऽत्मनः स्वाऽविद्यया जीवभावः । तथा च राजकुलवर्धितराजकुमारदृष्टान्तेन जीवः स्वाऽविद्यया संसरति, स्व-विद्यया च मुच्यत इति बृहदारण्यकभाष्ये निर्णीतमाचार्यचरणैः । अविकृतस्यैव चात्मनो मायाकल्पितैरेव सर्वनियन्तृत्वादिधर्मविशेषैरीश्वरभावः । ततश्च सदसद्भ्यामनिर्वचनीयं ज्ञानविरोधि भावरूपं मूलाज्ञानमेव मूलप्रकृतिरिति मायेत्यविद्येति मिथ्याज्ञानमित्यादिशब्दैरभिलप्यते । तदेव च मूलज्ञानं सकलद्वैतप्रपञ्चस्य मूलं—जीवेश्वरभेदेऽपि कारणं भवति । यथा—स्वभावेनाऽनवच्छिन्ने आकाशे घटमुपाधिं निमित्तीकृत्य तत्क्रोडीकृतत्वेन अंशं कल्पयित्वा घटाकाश इत्येको विभागः, घटाद् बहिरितिशब्दमात्रनिबन्धनो महाकाश इत्यपरो विभागः । परमार्थतस्तु नासौ विभागः संभवति, अमूर्तस्याऽऽकाशस्य केनचित् परिच्छेदाऽयोगात् । तथा देहे, नाहं मनुष्य इत्यादिप्रकारेण विशेष्यमाणो यो

जीवात्मेत्युच्यते, स एव तेनाऽविशेष्यमाणः परमात्मेतीश्वर इति च गीयते। निरंशे चिदात्मन्यन्यावच्छेदस्य परमार्थतोऽनुपपत्तेर्जीवेश्वरयोर्न वास्तविको विद्यते भेदः। तथा चोक्तं विद्यारण्यस्वामिभिः—

"मायाख्यायाः कामधेनोर्वत्सौ जीवेश्वरावुभौ।
यथेच्छं पिबतां द्वैतं, तत्त्वन्त्वद्वैतमेव हि" ॥ इति।

अथ 'घटोऽस्ति, घटः स्फुरति' इत्यादिना घटादिसत्त्वस्फुरणग्राहकेण प्रत्यक्षानुभवेन विरोधादागमशतैरपि गीतं द्वैतप्रपञ्चस्य मिथ्यात्वं नावधारयितुं शक्यते। ज्येष्ठत्वाच्च प्रत्यक्षस्य प्रमाणान्तरेभ्यः। अत एव दीर्घकालं देशान्तरे गुरुकुले च वसतः पुत्रादेः परोक्षस्य वैद्यानैपुण्यं जानञ्छृण्वन्नपि पित्रादिर्न यावत् तत्साक्षात्करोति, तावन्न श्रद्दधाति।

नोचितमिदं वक्तुम्, यतः प्रत्यक्षदृष्टस्यापि वस्तुस्वरूपस्य बहुशो व्यभिचारदर्शनात्। तथाचोक्तम्—

तलवद् दृश्यते व्योम खद्योतो हव्यवाडिव।
न तलं विद्यते व्योम्नि, न खद्योतो हुताशनः॥
वितस्तिमात्रं गगने प्रत्यक्षेणेन्दुमण्डलम्।
दृश्यतां बालिशैस्तन्न प्रमाणं शास्त्रदृष्टितः॥

किञ्च—नभसि नीलिमा, सोमतेजसि शैत्यमित्येवंविधा प्रतीतिस्तु तत्र पार्थिवगुणाऽऽरोपेण भवति। नभस्तु शब्दमात्रगुणकम्, शैत्यमपां गुणस्तेजस्तूष्णस्पर्शगुणकमित्येवं व्यवस्थाया आगमं विना केवलं प्रत्यक्षमवलम्ब्याऽस्मदादिभिः कर्तुमशक्यत्वादागमस्यैव निर्विशङ्कम्प्राबल्यमास्थेयम्।

पृथिव्यादिभूतानाम्प्रायः परस्परं संसृष्टतयाऽन्यगुणस्यान्यत्राऽप्यवभासः सम्भवतीति शङ्कितदोषं प्रत्यक्षं तत्रागमेन बाध्यतामिति केषाञ्चिदुक्तिः।

किन्तु न सा समीचीना, यतः प्रकृतेऽपि ब्रह्म-प्रपञ्चयोरुपादानोपादेयभावेन परस्परं संसृष्टत्वाद् ब्रह्मसत्यत्वस्य प्रपञ्चेऽवभासः सम्भाव्यत एवेति शङ्कितदोषं घटादिसत्यत्वग्राहकं प्रत्यक्षं 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म', 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म', 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्याद्यागमैर्बाध्यत एवेति तुल्यम्।

यत्तु घटादेः सत्त्वं प्रकाशमानत्वं वा प्रत्यक्षेण गृह्यते, तत्तु सच्चिदात्मब्रह्मनिष्ठमित्यवधारयितुं शक्यते।

आगमसिद्धेऽस्मिन्नर्थे प्रमाणमनुमानमपि वरीवर्ति। तथा हि—

'घटादयो भावा न स्वतः सत्तावन्तः कदाचिदेवोपलभ्यमानत्वात् मृगजलादिवत्।' तथा—

'घटादयो न स्वतः प्रकाशमाना अन्याधीनसत्ताकत्वात् शुक्तिरजतवत्' इति ।

एवञ्च आरोपितस्य मृगजलादेरधिष्ठानभूतमिहिरमरीचिव्यतिरेकेण स्वरूपाभावाद् यथा नातिरिक्तौ सत्ताप्रकाशौ तथैवाऽऽरोपितस्य द्वैतप्रपञ्चस्याऽधिष्ठानभूतब्रह्मव्यतिरेकेण स्वरूपाऽभावान्नातिरिक्तौ सत्त्व-प्रकाशौ, किन्तु सच्चिदात्मन्यध्यस्तान्तःकरणसम्बद्धेन्द्रियप्रणालिकया सच्चिदात्मन एव सत्ताप्रकाशौ जरठान् विषयान् व्याप्नुतः ।

यदि मन्यसे विषयाः स्वयमेव सन्तः प्रकाशन्ते इति, तदा अहं जानामीति ज्ञानाश्रयत्वेन विषयानुसन्धानस्फुरणमनर्थकं स्यात् । मा भूत् स्फुरणमित्यपि न । सुषुप्ताविव जागृतावपि जगदस्फुरणं भवेत् । तया सति सर्वव्यवहारलोपः प्रसज्येतेतिदुर्निवारं विषयमुपस्थितं संभाव्येत ।

तस्माज्जगतः स्फुरणमन्याधीनमित्यनिच्छाताप्यच्छमतिनाऽभ्युपगन्तव्यम् । ततश्च यद्यदधीनसत्तास्फूर्तिकं, तत् तस्मिन् कल्पितम् । यथा जलाधीनसत्तास्फूर्तिकं तरङ्गबुद्बुदादिकं जले परिकल्पितम्, तथेदं विश्वमपि सच्चिदात्मन्येव कल्पितमित्यवगन्तव्यम् ।

तथा च श्रूयते—

न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः ।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभातीति ॥

अहमिदं जानामीति स्वगतेन निरपेक्षप्रकाशेन विषयानवभासयन् यः स्वयं भाति तमेव भान्तं प्रकाशमानमनुसर्वं सूर्यचन्द्राद्युपलक्षितं सकलं जगत् भाति, न तु स्वत इति श्रुत्यर्थः । तस्माद्यदधीनोऽस्य विश्वस्य प्रकाशः स एक एव नित्यः स्वयम्प्रकाशः परमात्मेति गीयत इति शम् ।

वैदिकखिलविमर्शः

श्रीकिशोरमिश्रः

वैदिकवाङ्मये खिलशब्देनास्ति कस्यचन वेदांशस्य व्यवहारः। ऋग्वेदे संहितातो बहिरपि कानिचन खिलसूक्तानि मुद्रापितानि दृश्यन्ते। माध्यन्दिनीयायां शौनकीयायां च संहितायां तु संहितान्तर्गत एवास्ति खिलभागः। एवमेव सामवेदेऽपि संहितामध्य एव। तदस्य खिलशब्दस्य किमस्ति प्रवृत्तिनिमित्तं कश्चार्थं इत्यत्र कश्चन विचारः प्रस्तूयते।

खिलशब्दार्थः

खिलपदघटितो हि खिल्यशब्दः सर्वतः प्रथममृग्वेदसंहितायां स्थानद्वये दृश्यते। प्रथमतः षष्ठमण्डले, ततश्च दशमे। तत्र सायणाचार्यः "खिलमप्रतिहतं स्थानम्, तदेव खिल्यम्, स्वार्थिको यत्" इत्येवमेकत्रार्थापयति,[1] अपरत्र च "(उर्वराणां भूमीनां) सम्बन्धिनः प्रदेशाः खिल्याः, खिलाः प्राणिभिर्गन्तुं योग्याः" इत्थमुल्लिखति।[2] अथर्वसंहितायां सप्तकाण्डेऽपि खिलशब्दो वर्तते। तत्र "खिले व्रजे एकत्र प्रदेशेऽवस्थिताः गाः" इत्येवं सायणेनार्थो विहितः।[3] एवं हि निष्कृष्टं भवति यदप्रतिहतमहिंसितं प्राणिभिर्गन्तुं योग्यमर्थात् सर्वोपकारकं समन्वयगुणकं स्थानं खिलं खिल्यं वेति।

वैदेशिकविद्वत्सु राथमहोदयः क्षेत्रद्वयमध्यवर्त्तिनी अनुर्वरा च भूमिः खिलपदवाच्येति वक्ति। परमृग्वेदीये षष्ठमण्डलस्थले नायमर्थः समन्वेति। तत्र "अभिन्ने खिल्ये निदधाति देवयुम्" इत्यृग्भागे इन्द्रो देवः प्रसन्नः सन्नात्मनो भक्तममेये अनुर्वरे च स्थाने प्रतिष्ठापयतीत्यर्थे अनुर्वरार्थानुपपत्तिः। अत्र अहिंसित इत्येवार्थो युज्यत इति राथमतं नादरणीयं भवति। वैदेशिक एव ओल्डेनबर्गविद्वान् क्षेत्रद्वयमध्यवत्तिनी उर्वराभूमिरिति खिलार्थं प्रतिपादयति। पिशेलमनीषी च सुदीर्घा गोचरभूमिरिति खिलशब्दार्थं परिचाययति।[4] अनेनापि विवेचनेन उभयसंश्लिष्टत्वं, फलप्रदत्वं, सर्वोपकारकत्वं च खिलपदार्थस्य वैशिष्ट्यं परिज्ञातं भवति।

भाषायां खिलशब्देन वर्गीभूतस्य कश्चनांश उच्यते, खण्डविरहिते पदार्थे निखिलमखिलमित्यादिदर्शनात्। खिलशब्दोऽयं कॄ विक्षेपार्थकाद्धातोः "इगुपधज्ञाप्रीकिरः कः"[5] इति कप्रत्ययेन सञ्जातस्य किरःशब्दस्यैव विपरिणतं रूपम्। नैरुक्तप्रक्रियया हि किरः-

---

१. ऋ० सं० ६।२८।२।

२. ऋ० सं० १०।१४२।३।

३. अ० सं० ७।११५।४।

४. वैदिकोशः पृ० १२३।

५. पा० ३।१।१३५।

शब्दस्यैव विपरिणतं रूपम्। नैरुक्तप्रक्रियया हि किरः इति किलः, खिलः, एवंक्रमेण विपरिणमितुं प्रभवति। ततश्च खिलशब्दार्थः, विप्रकीर्णतया वर्तमानो भाग इति। वैदिके हि अंशे विप्रकीर्णता नाम श्रौतस्मार्तपौराणत्रितयकर्मशेषभूतत्वम्, क्रमेण विनियोगाभावश्चेत्यादिरूपा। यथा पुरुषसूक्तश्रीसूक्तप्रभृतयः खिलांशाः। तेषां हि श्रौतस्मार्तपौराणत्रियकर्मांगभूतत्वमव्याहतमेव। माध्यन्दिनीयसंहितायां षड्विंशाध्यायमारभ्य चत्वारिंशाध्यायं यावत् भिन्नत्वं मन्त्राणामुक्तं भाष्यकृद्भ्याम्। महीधरेण तु भाष्यकर्त्रा क्वचिद्विनियोगानुक्तेः खिलत्वमित्युल्लिखितम्।[1] एतत्तु न युक्तं प्रतिभाति। यतो हि एष्वध्यायेषु सन्ति बहवो मन्त्रा विनियुक्ताः। परं ते हि पूर्वोपदिष्टकर्मस्वेवेति सम्भवत्येव विप्रकीर्णता। सर्वमेधपुरुषमेध-पितृमेधादिषु हि अत्रत्या मन्त्रा यथार्हं विप्रकीर्णतया विनियुज्यन्ते, न तु क्रमानुरोधेन किं बहुना पुरुषसूक्तेऽपि भाष्यकृता व्याख्यनावसरे मन्त्रविपर्यासः कश्चन उक्तः,[2] स हि विप्रकीर्णतामेव समर्थयति।

अमरकोषे[3] तु "द्वे खिलाप्रहते समे, त्रिषु" इति हलाद्यकृष्टभूमौ खिलव्यवहार उक्त। एतस्य रामाश्रमीटीकायां खिल उञ्छे इत्यपाणिनीयेन खिलधातुना कप्रत्ययं[4] कृत्वा निष्पत्तिः प्रदर्शिता। अकृष्टो (न त्वनुर्वरः) हि भूभागो यथा सर्वार्थो भवति, तथैव खिलभागोऽपीत्यस्याशयः। एवं हि सर्वविधः खिलशब्दाशयः सर्वत्रिद्वत्परम्परासम्मतः सर्वोपकारको वेदभा।" इति पर्यवस्यति। अत एव खिलापरर्याया अनारभ्याधीता हि सर्वार्था इति यथाप्रसंगं सर्वत्र सन्निविशन्त इति मीमांसान्यायः।[5] खिलानां विषयस्यरूपमभिप्रेत्य भारतभाष्यकृता नीलकंठाचार्येण[6] "परशाखीयं स्वशाखायामपेक्षावशात् पठ्यते तत् खिलमुच्यत" इत्येवं प्रायोलक्षणं पारम्पर्यानुमोदितं कृतम्। अतस्तत्तत्संहितोत्तरभागे खिलस्थित्यापि न तत्र वेदत्वव्याघातापत्तिः।

खिलविषयकाणि मतानि

आधुनिकविचारकास्तु खिलेषु पौर्वापर्यं ब्रुवते। ऋग्वेदे खिलत्वं हि सर्वतः प्रथमं शौनकीयायामनुवाकानुक्रमण्यामार्षानुक्रमण्यां चोक्तम्। तद्धि खिलत्वं तेषां सूक्तानां तासामृचां वा, यद्गणः शाकलशाखीयर्ग्वेदसंहितापाठे पदपाठे वा अन्तर्भुक्तो नास्ति। अतश्च स मन्त्रगणः सर्वानुक्रमण्यनुवाकानुक्रमण्यादिषु परिगणने न समादृतः। यथापि तस्य मन्त्रगणस्य स्थितिः संहितायां मूलसूक्तान्तर्गतं बहिर्वा साम्प्रदायिकैर्निर्धारिता दृश्यते। ऋग्वेदसंहितानन्तरं यो हि खिलभागः सातवलेकरादिभिर्मुद्रापितः सोऽपि साम्प्रयदायिकाध्ययने ऋक्संहितायां निश्चितेषु तत्तत्स्थलेष्ववधीयते मन्त्रान्तरवत्। स्थलनिर्देशस्तु सातवलेकरादिभिः कृतः। एतदन्तर्गताश्च मन्त्राः शान्तिमेधा-

---

१. मा० सं० २६।२। २. मा० सं० ३१।१४ महीधरः।
३. अ० को० २।१।५। ४. पा० ३।१।१३५।
५. द्र० अनारभ्यविधानात्तु कस्यचिदाहिति जै० न्या० मा० ३।६।४।
६. म० भा० शा० ३२३।१०।

जननादिषु गृह्यकर्मसु विनियुज्यन्ते। बह्वृचैः परमेतेषां मन्त्राणां पदपाठो विकृतिपाठश्च शाकलशाखिभिर्न विधीयन्त इत्येतेषां शाखान्तरीयत्वं सुवचं भवति। इदं त्ववधेयं यच्छाखापारायणे तत्तत्स्थलेषु खिलान्तर्गता इमे मन्त्रा अवश्यं पठनीया भवन्ति, अन्यथा शाखापारायणपूर्त्ति न मन्यन्ते सम्प्रदायविदः।

मैत्रायणीसंहितायाश्चतुर्थकाण्डमपि खिलत्वेनाभिधीयते। परमस्य मूलभागाद् भिन्नत्वमुद्घोषयन्तस्तु खिलपदार्थमविचारयित्वैव तथा वदन्ति।[1] तत्पुस्तकामुखोक्तमन्यदपि प्रश्नजातं खिलपदार्थावगमादपास्तं भवति।

खिलानि वैदिकऋषिभिः एव निबद्धानीति निर्विवादम्। शाखान्तरेषु ब्राह्मणेषु च समुपलब्धेः खिलानि प्राचीनानि यज्ञसम्बद्धानीति सिद्धयन्ति ब्राह्मणेषु नकुलकुन्तापबालखिल्यादिसूक्तानि खिलान्तर्गतानि विषयप्रसंगासम्बद्धान्यपि यज्ञेषु विनियुक्तानि। एतेन खिलानां महत्त्वं, मन्त्रान्तरवत्पावित्र्यम्, आधुनिकदिशापि ब्राह्मणकालात्पूर्वभावित्वं च ज्ञायते। परं सर्वाण्यपि खिलानि एककालिकानीति न पाश्चात्यैर्विद्वद्भिः स्वीक्रियते। तेषु पुरोरुक्प्रैषनिविदादीनि बहूनि प्राचीनर्ग्वेदकालिकानि, बहूनि च कुन्तापबालखिल्यमहमनाम्न्यादीनि ऋग्वेदावसानकालिकानि। कानिचन प्राचीनयजुर्वेदकालिकानि। अतएव प्रत्येकं खिलस्य कालनिर्द्धारणाय तत् पृथगेव समीक्षणीयमिति पाश्चात्यमतम्। ततश्च खिलानुक्रमण्यां परिगणितानि खिलानि वेदकालिकानि सन्ति, तेष्वपि कानिचन यजुःसामाथर्वसंहिताकालेषु निबद्धानि। ब्राह्मणोत्तरकालिकानि तु खिलान्यल्पीयांस्येवोपलभ्यन्ते। यजुर्वेदकालिकानि ब्राह्मणकालिकानि च खिलानि प्रायशस्तत्तत्कालप्रचारितयज्ञादीनधिकृत्यैव निबद्धानि दृश्यन्ते। यथा मेधासूक्तमथर्ववेदीयोपनयनसंस्कारसम्बद्धम्, श्रीसूक्तं च यजुर्वेदोक्तश्रीलक्ष्मीदेवतयोः सम्बद्धम्।

एवमेवर्ग्वेदे प्रथममण्डले[2] पठनीयानि सौपर्णसूक्तानि सुपर्णगात्रीयैर्ऋषिभिर्निबद्धानीति खिलानुक्रमण्यामुक्तम्। एवं हि पाश्चात्यानां पौर्वापर्यप्रचारः खिलेषु। गैल्डनर (Galdner) मतानुसारमृग्वेदपदकृच्छाकल्यो ब्राह्मणेषु बहुत्रोक्तस्यारुणेर्याज्ञवल्क्यस्य च समकालिक उत्तरयजुर्वेदसमये आसीत्। तन्मते च शाकलशाखा वाजसनेयसंहितातः प्राचीना। आल्डेनबर्ग (Oldenderg) मतानुसारं शाकल्यो ब्राह्मणकालावसाने आसीदिति वक्तुं शक्यते। परं कीथ (Keith) महोदयो मतमिदं नाभिप्रैति।

अधिकतराणि खिलानि शाकल्यात् पूर्वं निबद्धानीति विद्वद्भिरंगीकृतम्। अथ चेत् कथं शाकल्येनैतेषां पदपाठो न कृत इति विचारणीयं भवति। यद्यपि खिलानीमानि ऋग्वेदसंयुक्तानि संहितावत् समादृतानि, पश्चाच्च पदरूपेणापि पठितानि, अनुक्रमणीषु च परिगणितानि दृश्यन्ते। परमेते कथं मन्त्रान्तरवन्न गृह्यन्त इत्ययं विषयः। अत्रैवं समाधातुं शक्यते यत् खिलानीमानि न शाकल्यपरिगृहीतशाखीयानि, अपि तु शाखान्तरोक्तान्यासन्।

---

१. हिन्दीमैत्रायणीसंहिताभूमिका पृ० ७। २. ऋ० सं० १।७३ अनन्तरम्।

पंचाध्यायात्मके ऋग्वेदीयखिलभागे पंचमाध्यायोक्तानि पुरोरुक्प्रैषनिविदादीनि खिलानि खिलान्तरवन्नर्ग्वेदीयसंहिताक्रमे गृहीतस्थानानि दृश्यन्ते। शेफ्टेलीवित्झ (Scheftelowitz) मतानुसारमेतानि पुरोरुक्प्रैषनिविदादीनि प्राचीनर्ग्वेदकालिकानि। तन्मतानुसारं कानिचित् सूक्तानि निवित्प्रभावितानि दृश्यन्ते। एतेषां निविदादीनां पौर्वापर्यविषये पाश्चात्त्येषु हिल्लेब्रान्ट (Hillebrant) ओल्डेनबर्गकीथविद्वत्सु महान् मतभेदोऽस्ति। अथापीदं सुवचं भवति यद् ब्राह्मणेषु श्रौतगृह्यसूत्रेषु च खिलानि तथैव विनियुक्तानि संकेतितानि च, यथा ऋग्वेदीयाः ऋचः। बाष्कलशाखीयानि कानिचन सूक्तानि शाकलशाखायां खिलत्वेनोक्तानि। एवमेव माण्डूकेयशाखायामपि शाकल-खिलानि सम्भाव्यन्ते। कानिचन सामवेदीयसूक्तान्यपि ऋग्वेदे खिलत्वेन दृश्यन्ते। अत्र शौनकीयप्रमाणान्तरमप्यस्ति यद् बृहद्देवतायां[1] नेजमेषसूक्तस्य बाष्कलपाठान्तर-मुपदिष्टम्। तच्च सूक्तं खिलत्वेनास्ति शाकलशाखायाम्।

आरण्यकेषु[2] तु खिलान्तर्गतमन्त्रा न खिलसंज्ञया निर्दिष्टाः। यास्कोऽपि खिलमन्त्रान् निगमत्वेनैवाभिप्रैति। शौनकोऽपि न खिलत्वेन मन्त्रान् व्याहरति। परं खिलानि ऋग्वेदीयसंहितानुवाकेभ्यो बहिर्भूतानीति तदीयोऽभिप्रायः प्रतिभाति। बृहद्देवतायामृग्विधाने चोक्तानि खिलानि कानिचन साम्प्रतं खिलेषु न दृश्यन्ते, कानिचन चानुक्तानि प्राप्यन्ते। परमेतेन नैतेषां प्रामाण्ये विप्रतिपत्तिर्मन्तव्या। यतो हि बाल-खिल्यसुभेषजसूक्तान्यृक्प्रातिशाख्यबृहद्देवतयोरुक्तानि नर्ग्विधाने समुक्तानि। एवमेव शंवतीः इति[3] खिलसूक्तमृग्विधानोक्तं न बृहद्देवतायां परिगणितम्। अतश्चैवंविधो विपर्यासस्तत्तद्ग्रन्थलेखकाभिप्रायविशेषेण प्रमादजो वा भवितुमर्हति। आर्षानुवाकानु-क्रमण्योः खिलानि निर्दिष्टानि, तेषामृषिश्च गौतमवामदेव उक्तः। आश्वलायनशाखाय-नावपि न खिलत्वं वदतः। एवं हि प्राचीनवैदिकग्रन्थेषु खिलानां वेदबाह्यत्वमप्रामाण्य-मादरहानिश्च नैवेति सिद्धयति।

पाश्चात्यमात्रविचारोपनेत्रधारिणश्चिन्तामणिगणेशकशीकरप्रभृतयः परमृतास्तु विद्वांसो धर्मशास्त्रेषु खिलानां महान् निरादरा दृश्यत इति मनुस्मृत्युल्लेखनपुरस्सरं वदन्ति। अत्र विचाराभासनिरासे तावन्मनुवचनमेव तदुल्लिखितं प्रथमं पठामः।

(खिलभूमिका पृ० ९०७)

स्वाध्यायं श्रावयेत् पित्र्ये धर्मशास्त्राणि चैव हि।
आख्यानानीतिहासांश्च पुराणानि खिलानि च॥ (म. स्मृ. ३।२३२)

इत्येतस्मिन् वचने पितृश्राद्धकाले स्वाध्यायादीनां खिलान्तानां श्रावणयुक्तम्। स्वाध्यायो हि स्वशाखीयो वेद इति नातितिरोहितम्। स्वशाखीयवेदेन सहैव खिलाना-मपि श्रावणे विधानं वेदसमानत्वमेव तेषां द्योतयति, न तु निरादरणम्। ननु वेदसमान-त्वेन वेदभिन्नत्वं खिलानां स्यादिति वाच्यम्, स्वाध्यायो हि स्वशाखीयवेदः, खिल-भागस्य क्वचित् परशाखीयत्वादपि स्वाध्यायपदेन परिग्रहो न भवेच्चेदित्याशङ्कायां

१. बृ० दे० ८।८५। २. यथा तै० आ० २।९।१०। ३. २।१३।

तन्निवृत्त्यर्थमत्र मनुवचने खिलानां पृथगुक्तिर्न तु वेदातिरिक्तत्वेन। खिलभागस्य सर्वार्थत्वमस्माभिरुपपादितमेव पुरस्तात्। परशाखीयानामपि सर्वार्थानां खिलानां फलविशेषाध्यायकत्वात् पितृकर्मणि श्रावणविधानं धर्मशास्त्रेषु तेषां महत्त्वमेव प्रतिपादयति। अतः काशीकरादिमतमविचारितरमणीयमेव।

वस्तवस्तु पाश्चात्त्यैस्तदनुवर्तिभिश्च खिलानामनारभ्यापीतत्वादिप्रकृतिमविचार्यैवैतदनुशीलनं प्रस्तुतम्। वयं तु चतुर्वेदीयाखिलभागपर्यालोचनेनैदं मन्यामहे यदेते सर्वार्था वेदभागाः संहितासु मध्येऽन्ते च वर्तमाना विविधवैदिकपरम्परासु वैविध्येनापि संज्ञापिताः। यथा बह्वृचेषु बालखिल्यनाम्ना, माध्यन्दिनीयेष्वनारभ्याधीतामिधानेन, छन्दोगेषु महानाम्नीत्वेन, अथ वर्णेषु च कुन्तापैलशप्रलापसंज्ञया। ऋग्वेदे तु खिलभागः पंचाध्यायात्मकः पृथगपि मुद्रितो वर्तते। तस्य वेदत्वं पौर्वापर्यंनिरसनं च पूर्वं प्रपञ्चितमेव। इदं त्वत्रावधेयं यन्मुद्रिते ऋग्वेदीये खिलभागे कुत्रचिद् देवाद्युपासनपराणि फलश्रुतिपराणि च यानि वाक्यानि दृश्यन्ते तानि तु सर्वथैव पश्चात् संयोजितानि इति निश्चप्रचम्। यथा खिलभागस्य द्वितीयाध्याये १, ६, १२, १५ सूक्तानि, तृतीये १०, १२, १७ सूक्तानि, चतुर्थे च विंशतितमं सूक्तमित्येवमादिषु सूक्तातिरिक्तमपि यत्किंचिद् विषयसम्बद्धमसम्बद्धम् वा संयोजितं दृश्यते श्रद्धापहितमतिभिः। अतस्तेषां पश्चात् संयोजितानां भागानां तु प्रामाण्यं शङ्कास्पदमेव। पश्चात् संयोजितानीमानि वाक्यानि अर्वाचीनेष्वेव हस्तलेखेषु वर्तन्त इत्येवमपि एतेषामर्वाचीनत्वं स्थितं भवति।

माध्यन्दिनीयसंहितायामपि षड्विंशाध्यायमारभ्य चत्वारिंशाध्यायं यावदस्ति खिलत्वं मन्त्राणाम्। स्पष्टोल्लिखितखिलभागातिरिक्तं बालखिल्यानारभ्याधीतादिरूपेण परिशिष्टादित्वेन च यत् खिलानां बोधनं तत्किंकृतमित्थमनुसन्धित्सूनां विषयो भवति। अत एवास्माभिः प्रत्येकं संज्ञाविशेषस्य प्रवृत्तिनिमित्तं विचार्यते।

बालखिल्यानि

ऋग्वेदे शाकलसंहिताया अष्टममण्डले एकादशसूक्तानि "अभिप्रवः सुराधस" इत्यादीनि (ऋ० सं० ८।४९-५९) बालखिल्यसंज्ञकानि सन्ति। एतत्सूक्तान्तर्गताः ऋचः ऋग्वेदीये खिलसंग्रहेऽपि बहुशो दृश्यन्त इत्येतानि खिलानि मन्यते। ऋग्वेदभाष्यकृता सायणेनैतेषां सूक्तानां व्याख्यानं न कृतम्। भाष्याभावेको हेतुरिति विचारणायां सायणदृष्टावेतेषां सूक्तानां वेदबाह्यत्वं वा परशाखीयत्वं वेति हेतुद्वये परशाखीयत्वेषु मन्तव्यम्। यतो हि सम्प्रदायविद्भिर्गुरुपरम्परयाध्ययने ब्रह्मयज्ञपारायणादिष्वेतानि सूक्तानि संहितावत् पठ्यन्ते। पदपाठो जटादिविकृतिपाठश्चापि एतेषां भवति। वेदस्वाहाकारे त्वेतेषां प्रयोगे विकल्पः। केचन बालखिल्यान्तर्गतमन्त्रान् स्वाहान्तानुच्चार्य आहुतिप्रदानं कुर्वन्ति, केचन च केवलमुच्चारयन्ति। परन्तूभयथापि पाठराहित्यं तु नैवाभिप्रेतम्। अत एवैतानि सूक्तानि संहितान्तर्गतान्येव। बालखिल्यसंज्ञापन-

मेव ऋग्वेदासम्भिन्नत्वमेतेषां द्योतयति। नैतानि सूक्तानि वालखिल्यार्षिदृष्टत्वाद् बालखिल्यान्युच्यन्ते, प्रस्कण्वादेरार्षेयत्वात्। बालखिल्यसंज्ञा त्वभिप्रायविशेषेण। वाल-खिल्यशब्दार्थः शतपथब्राह्मणे एवमुक्तः[1] प्राणा वै बालखिल्याः...... यद् वा उर्वरयो रसम्भिन्नं भवति खिल इति वै तदाचक्षते, वालमात्रादु हेमे प्राणा असम्भिन्नास्ते यद् बालमात्रादसम्भिन्नास्तस्माद् बालखिल्या"। एवं हि ऋग्वेदाम्भिन्नो विशिष्टः प्राणरूपो भागः वालखिल्याख्यः। अतो नायमृग्वेदबहिर्भूतः; अपि तु ऋग्वेदस्य सर्वशाखीयाना-मुपकारकत्वात् प्राणरूपो विशिष्टो भागः। अश्वलायनेन सत्रेषु बालखिल्यसूक्तानां विनियोग उक्तः।[2] अथापि नैतेषु सूक्तेषु विनियोगसंकोचो वक्तव्यः, एतेषां सर्वार्थं-त्वादित्ययमभिप्रायो बालखिल्यसंज्ञायाः प्रतिभाति।

अत्रेदमवधेयं यद् वैदिककोषानुवादकेन डा० सूर्यकान्तवर्येण शतपथब्राह्मणोक्तस्य सन्दर्भस्य "उर्वरयो रसं भिन्नं भवति" इत्येवमुट्टङ्कयता[3] पदच्छेदत्रुटिद्वारेणार्थवैपरीत्य-मेव कृतम्। तदीयलेखे च शातपथश्रुतिप्रसंगे सर्वथा अनुपपत्तिर्भवति।

परिशिष्टम्

प्रयोगरत्नरुद्रयामलादिग्रन्थेषु केषुचित् श्रीसूक्तप्रसंगेन ऋग्वेदीयः खिलभागः परिशिष्टसंज्ञयाप्युक्तः। साम्प्रतिकव्यवहारभाषायां तु मूलग्रन्थबर्हिभूतोंऽशः परिशिष्ट-पदेनोच्यते। मन्ये अमुमेव साम्प्रतिकपरिशिष्टार्थं मनसि निधाय सातवलेकरबलदेवो-पाध्यायादिभिर्महानाम्न्य ऋचः गानमन्त्राश्च केचन समावेदेऽपि परिशिष्टत्वेना-भिहिताः[4]। परिशिष्टपदेन कोऽभिप्रायः पारम्पर्योपासकानामित्यत्र सम्भ्रान्ताः परिशिष्ट-भागस्य प्रक्षिप्तत्वमृग्वेदाद्यसम्बद्धत्वमपि केचन प्रलपन्ति। वस्तुतस्तु खिलापरपर्याय एव परिशिष्टशब्दः। पूर्वं खिलत्वेन प्रसिद्धस्य वेदभागस्यैव परिशिष्टपदेनाभिधानात्।

परिशिष्टपदार्थस्तु श्रीसूक्तमेव भाष्यसमीक्षणे याज्ञिकपीयूषपादैः स्फुटीकृतः।[5] तथा हि, परिशब्दो व्यापकार्थः, शिष्टश्चोपदिष्टार्थः, सति शिष्टस्वरबलीयस्त्वादिषु पाणिनीयानुशासने तथा प्रयोगदर्शनात्। एवं हि शाखाबन्धनविरहितः सर्वविधाभिलषित-साधकः प्रत्येकमपि जनस्य वेदाधिकारिणः कृते व्यापकत्वेनोपदिष्टो वेदभागः परिशिष्टम्।

अयम्भावः श्रीसूक्तानि खलु चतुर्ष्वपि वेदेषु सन्ति। यथा हिरण्यवर्णामिति ऋग्वेदे, रथे अक्षेषु वृषभस्य वीजे इति सूक्तं चतुर्ऋचं यजुर्वेदे, श्रायं तीयमित्यादि सामवेदे, श्रियं धातुर्मयि धेहीत्यादि चाथर्ववेदे। परमेतेषु चतुर्ष्वपि सूक्तेषु स्वशाखा-परिग्रहनैरपेक्ष्येण सर्वशाखीयोपकारकं श्रीसूक्तमृग्वेदीयमेवेति परिशिष्टपदाभिप्रायः।

---

१. श० ब्रा० ८।३।४।१ तु० कौ० ब्रा० ३०।८; २. आ० श्रौ० २।२।२।३;
३. वै० को० पृ० १२४। ४. वै० सा० सं० पृ० १५३;
५. श्रीसूक्तभेऽभाष्यम् पृ० १२-१३।

अथ च पूर्णशाखाध्ययनाभावेऽपि व्रतमात्रस्नातकानां वेदाधिकारिणां कृते सर्वार्थसाधको वेदभागः श्रीसूक्तादिरूपः परिशिष्टत्वेनोक्तः।

एवं हि परिशिष्टपदमपि खिलाभिन्नमेवार्थं धारयतीति न खिलपरिशिष्टयोर्विरोधः। खिलांशस्यैवाभिप्रायविशेषेण परिशिष्टोक्तिराचार्याणाम्। अत एव श्रीसूक्तादेः सर्वशाखीयपरिग्रहो विविधग्रन्थेषूपदिष्टो दृष्टश्च। एवं परिशिष्टानां वेदबाह्यतत्त्वं प्रक्षिप्तत्वं वेति सर्वमपास्तम्।

अनारभ्याधीताः—

माध्यन्दिनीयसंहितायां कश्चन मन्त्रगणोनेकत्र अनारभ्याधीतसंज्ञया महीधरोव्वटाभ्यामुक्तः किं तात्पर्यमस्याभिधानस्येति विचार उपास्थाप्यते। महीधरस्तु "अनारभ्याधीताः श्रौतकर्मण्यविनियुक्ता ब्रह्मयज्ञार्हाः" इत्येवमनारभ्याधीतपदार्थं स्पष्टयति।[1] परमेतन्न युक्तिसहं प्रतिभाति, यतो हि माध्यन्दिनीयसंहितायां द्वादशाध्याये द्वादशमन्त्राः[2], त्रयस्त्रिंशाध्याये त्रिचत्वारिंशन्मन्त्राः[3], कृत्स्नश्च चतुस्त्रिंशोऽध्यायः, अनारभ्याधीतत्वेन निर्दिष्टाः। एतदन्तर्गता नैके मन्त्रा माध्यन्दिनीयसंहितायामेवान्यत्रोक्ताः श्रौतकर्मसु विनियुक्ताश्च। यथा, यज्ञा देवानाम् मन्त्रः[4] संहितायामष्टमाध्याये पठितस्तत्र विनियुक्तश्च।[5] उप गावः इति[6] त्रयस्त्रिंशाध्याय एव विनियुक्तः[7] दैव्यावध्वर्यू मन्त्रोऽनारभ्याधीतान्तर्गतस्त्रयस्त्रिंशाध्याय[8] एवविनियुक्तः।[9] चतुस्त्रिंशाध्यायोक्तश्च आकृष्णेन[10] मन्त्रोऽन्यत्र विनियुक्तो दृश्यते।[11]

एवमेवानारभ्याधीतेषु केचित् प्रतीकोक्तमन्त्रा अप्यन्यत्र विनियुक्ताः सन्ति। यथा त्रियस्त्रिशाध्याये[12] तं प्रत्नथा अयं वेनः इति प्रतीकोक्तं मन्त्रद्वयं सप्तमाध्याये विनियुक्तम्।[13] चतुस्त्रिंशाध्याये[14] य इमा विश्वा, विश्वकर्मा विमना, यो नः पिता, अन्नपतेऽन्नस्य इत्येते प्रतीकोक्ता मन्त्राः क्रमशः सप्तदशाध्याये[15] एकादशाध्याये[16] च विनियुक्ताः सन्ति। अत एवेदं स्फुटं भवति यच्छ्रौतकर्मण्यविनियुक्तत्वादनारभ्याधीतत्वमिति महीधरपरिभाषणं न तेषु मन्त्रेषु समन्वेति। तत् परिभाषणं तु संहिताक्रमानुरोधेन। अतोऽत्रास्माकमयं विमर्शः—आरम्भः प्रवृत्तिः मन्त्राणां प्रवर्त्तनं कर्मण्यु-

---

१. मा० सं० ३३।५५ भाष्ये।
२. मा० सं० १२।९०–१०१।
३. मा० सं० ३३।५५–९७।
४. मा० सं० ३३।६८।
५. मा० सं० ८।४।
६ मा० सं० ३३।७१।
७. मा० सं० ३३।१९।
८. मा० सं० ३३।७३।
९. मा० सं० ३३।३३।
१०. मा० सं० ३४।३१।
११. मा० सं० ३३।४३।
१२. मा० सं० ३३।७३।
१३. मा० सं० ७।१२,१६।
१४. मा० सं० ३४।५८।
१५. मा० सं० १७।:७,२६,२७।
१६. मा० सं० ११।८३।

पयोगः। अनारभ्य कर्मविशेषे विनियोजनमकृत्वैव अधीताः संहितायां पठिता मन्त्रा अनारभ्याधीताः। अर्थादेकस्मिन् श्रौते कर्मणि विनियोजनसंकोचमन्तरा अन्यत्रापि कर्मसु यथायथं विनियोगार्हा मन्त्रा अनारभ्याधीताः सर्वार्थाः ततश्चानारभ्याधीतान्तर्गतानां मन्त्राणामन्यत्र विनियोगोपलब्धौ न विप्रतिपत्तिः सम्भवति।

अनारभ्याधीता इमे खिलरूपा एवेति सर्वानुक्रमणीभाष्यकृद् देवयाज्ञिकोऽभिप्रैति।[1] तथा हि "खिलशब्देन अनारभ्याधीताः क्वचित् कर्मण्यविनियुक्ताः मन्त्रगणा उच्यन्ते, प्र वायुमच्छ[2] मुञ्चन्तु मा शपथ्यात्[3] अग्निश्च पृथिवी च[4] इत्येवमादयः"। एतेन हि अनारभ्याधीतत्वं खिलत्वं चानभिप्रायान्तरमिति फलति।

महानाम्न्यः —

सामसंहितायां पूर्वाचिकावसाने महानाम्न्य ऋचो दश पंचपुरीषपदसंहिताः। पठिताः। इमाः महानाम्न्य ऋचः शाकलसंहितायां न सन्ति। ताश्चेमाः विद्वद्भिः खिलरूपेणोच्यन्ते। सातवलेकरमहोदयेनात्र महानाम्न्य ऋच इत्येवं वक्तव्ये महानाम्न्यार्चिकः उल्लिखितः। तदेतदाधृत्य वासुदेवशरणाग्रवालवर्येणापि स स्वीकृतः। परमेतौ लेखौ भ्रममूलकावेवेत्यस्माकं विमर्शः। न हि सामसंहितायामार्चिकं वा कुत्राप्युल्लिखितचरम्। वस्तुतस्तु अग्न आयाहीत्यारभ्यपुरीषपदान्तो भागः पूर्वाचिकस्तत्र च महानाम्न्यादिकं सर्वमन्तर्भवतीत्येष शिष्टसम्मतः सम्प्रदायविदनुगृहीतः पन्थाः।

महानाम्नीनामृचां गानमप्यारण्यकाण्डे महानाम्नीपर्वत्वेनान्तर्भुक्तं दृश्यत इति न तासां संहितातिरिक्तत्वम्। केचन एतासां परिशिष्टत्वमभिप्रयन्ति। उपनिदानसूत्रादिषु[5] नैतासां परिशिष्टत्वमुक्तमिति तन्मतं विचारणीयमेव भवति। अथ च आरण्यगाने तु भारुण्डं साम, उद्वयमुखं मारुण्डं साम, चतुष्पदगायत्रीयोनिकं सप्तव्याहृतियुतं तवश्यावीयं साम चेत्येतानि सातवलेकरमहोदयेन मुद्रापितानि परिशिष्टरूपेणोक्तानि च। परशाखीयत्वादेतेषां परिशिष्टरूपेणोल्लेखः सम्भवति। महानाम्नीनामृचां तु स्थितिर्भिन्ना।

अथ चेत् कथं महानाम्न्यो दश ऋचः संहितान्तर्गता अपि सविशेषमुक्ता इत्यत्रोच्यते। महानाम्नीनामृचां वैशिष्ट्यं ब्राह्मणेषु बहुशो दृश्यते। तथा हि, ऐतरेयब्राह्मणे[6]-इन्द्रो वा एताभिर्मंमहानात्मानं निरमिमीत तस्मान्महानाम्न्यः, कौषीतकिब्राह्मणे[7]-महनाम्नीभिर्वा इन्द्रो वृत्रमहन्, षड्विंशे-[8]वज्रो वै महानाम्न्यः, तांड्यश्रुतिषु च[9]-महान् घोष आसीत् तस्मान्महानाम्न्यः, इत्येवं सामसमूहे महानाम्नीनां फलविशेषा-

---

१. १।१। २. मा० सं० ३३।५५।
३. मा० सं० १२।९०। ४. मा० सं० २६।१।
५. उप० सू० ६ अध्याये। ६. ऐ ब्रा० ५/७।
७, कौ० ब्रा० २३/२। ८. ष० ब्रा० ३/११। ९. ता० ब्रा० १३/४/१।

धायकत्वात् सर्वशाखीयोपकारकत्वधिया संज्ञाविशेष उक्तः। स चास्मदभिप्रेतखिल-लक्षणानुकूल एव।

कुन्तापसूक्तानि

शौनकशाखीयाथर्वसंहितायां विंशे काण्डे सप्तविंशत्यधिकशततमसूक्तादारभ्य षट्त्रिंशदुत्तरशततमसूक्तपर्यन्तानि दश सूक्तानि कुन्तापनाम्ना व्यपदिश्यन्ते। एवं हि शौनकसंहितानुसारं सप्तचत्वारिंशदुत्तरशतर्चात्मकः संग्रहः कुन्तापाख्यः। पैप्पलादशाखीयसंहितायां नैतानि सूक्तानि दृश्यन्ते। ऋग्वेदीये खिलापरपर्याये परिशिष्टभागेऽपि कुन्तापाध्याये चतुःसूक्तात्मकस्यैतशप्रलापस्य[६] षट् पदानि, १३४ संख्याकस्य सूक्तस्यर्द्धयम्, १३६ सूक्तस्याष्टावृचश्च विहाय शिष्टाः सर्वेऽपि कुन्तापमन्त्राः समुपलभ्यन्ते। तेषां च "नाराशंसीः शंसति" इत्यादिकुन्तापोपविभागप्रदर्शनपुरस्सरं क्वचिच्च मन्त्रोपन्यासपुरस्सरं निरूपणमैतरेयब्राह्मणे समुपलभ्यते[७]।

गोपथैतरेयशांखायनब्राह्मणेषु वैतानाश्वलायनशांखायनश्रौतसूत्रेषु चापि कुन्तापसामग्री कुन्तापोपविभागानां, नाराशंसीः शंसति रैभीः शंसति, इत्यादिरूपेण प्रतीकेतरोपन्यासपूर्वकं व्याख्याता विद्यते। अथर्वसंहितायां दशसूक्तात्मकस्य कुन्तापस्योपविभागाः, नाराशंसी-रैभीपारीक्षिती-कारव्य-दिशांक्लृप्ति-जनकल्पे-न्द्रगाथै-तशप्रलापप्रह्वलिका-जिज्ञासेन्य-प्रतिराध-प्रतिगरा-तिवाद-देवनीथ-भूतच्छेदा-हनस्याख्याः सन्तीति गोपथे वैतानसूत्रे च प्रतिपादितम्[८]। परं गोपथब्राह्मणाश्वलायनशाङ्खायानवैतानसूत्र-शाङ्खायनब्राह्मणादिषु परस्परं कुन्तापोपविभागेष्वृक्संख्यायां च भेदो दृश्यते। स तु स्वस्वसम्प्रदायानुमतो ग्राह्यः।

ऐतरेयब्राह्मणभाष्ये त्वथर्वसंहितायाः सप्तविंशत्यधिकशततमस्याष्टाविंशत्यधिकशततमस्य च सूक्तद्वयस्य त्रिंशदृचात्मकः पदसमूह एव कुन्तापशब्देनाभिधीयत इति सायण आचष्टे। परमेतत् सूक्तद्वयान्तर्गतानामृचां कुन्तापाख्योपविभागनिर्देशाभिप्रायेण न त्वैतशप्रलापादीनां कुन्तापत्वनिषेधतात्पर्येण, सायणेनैव "कुन्तापाख्यं सूक्तं खिले कुन्तापनामके ग्रन्थे समाम्नातम्" इति तत्रैव कुन्तापगन्थस्याप्युल्लेखात्।

कुन्तापपदं हि कुयोपपदात् तप् धातोः कर्म०यण् इत्यणि उपधावृद्धौ कुयशब्दस्य छान्दसे यलोपे उपपदसमासे छान्दसत्वान्नुमागमे सिद्ध्यति। अस्यार्थो विवेचितो गोपथब्राह्मणे[९], कुयं ह वै नाम कुत्सितं भवति, तथत्तपति तस्मात् कुन्तापाः, तत् कुन्तापानां कुन्तापत्वम्, तप्यन्तेऽस्मै कुयानिति तप्तकुयः स्वर्गं लोके प्रतितिष्ठति" इति।

एतेनेदं स्पष्टं भवति यत् कुन्तापमन्त्रा विशेषेण पापोपतापका दुरितनिवारका-

---

६. अ० सं० २०/१२९/१३२, ७. ऐ० ब्रा० ६/३२-३६, ३०/६-१०।
८. गो० ब्रा० उ० ६/१२-१५, वै० सू० ६/२/१९-३१।

श्चेति । कुयशब्दः कुत्सितां योनिं याति प्रापयति इति व्युत्पत्त्या पापबोधकः । कुन्तापमन्त्राणां पापापनोदनात्मकफलविशेषाधायकत्वादिमे खिलरूपेणोपनिबद्धाः सर्वार्थत्वाच्च । सर्वोऽपि जनः कुन्तापमन्त्रैः स्वाभिलषितं प्राप्नोति । शङ्खायनश्रुतावपि, "अथैतत् कुन्तापं यथाच्छन्दसं शंसति सर्वेषामेव कामानामाप्त्यै" इत्येवं कुन्तापानां सर्वार्थत्वमुपदिष्टम्[२] ।

संस्थापनम्

पूर्वोक्तशास्त्रानुशीलनेनेदं स्फुटं भवति यत् प्रक्षिप्तः, परवर्ती, विनियोगविरहितः, साम्प्रदायिकाध्ययनासमादृतो, विशृङ्खलितो वा वेदभागः खिलाख्य इत्येवमुक्त्याऽस्मत्पर्यालोचनेन निरादरणीया भवन्ति । तथा च सर्वशाखीयोपकारकः सर्वार्थः सर्वविधफलविशेषसंसाधको वेदभागः खिलरूप इति पूर्वाचार्यसम्मतो राद्धान्त इति शिवम् ।

●

१. गो० ब्रा० उ० २/६/१२ । २. शां० ब्रा० ३०/५ ।

हृदये ललितदेवी, नैमिषे लिङ्गधारिणी

डॉ० प्रोफेसर महाप्रभुलालगोस्वामी

महामहोपाध्याय कविराजमहोदयाः द्वैतदर्शनात् शङ्कराचार्यस्येव नैव त्रस्ताः भीता वेति द्वैतविलक्षणमद्वैतदर्शनं स्वीकुर्युः। द्वयोः नित्यसामरस्यमेवा द्वैत-तत्त्वम्। शङ्करमते ब्रह्म सत्यम् माया चानिर्वचनीया। शब्देनाद्वैततत्त्वस्योत्कर्ष-प्रदर्शनं पारमार्थिकस्वरूपता पूर्णभावप्रकाशे बाधां जनयति। मायाया असत्यत्वात् अद्वैतभावः व्यावृत्तिमूलको भवति, अर्थात् संन्यासमूलकः (**Based on renounciation or elimination**) जायते न ग्रहणमूलकः (**All-embracing**) मायायाः सदसद्विलक्षणत्वात् ब्रह्माश्रितत्वं सिद्धयति, किन्तु मायां स्वीकृत्य सा ब्रह्ममयी नित्या सत्यस्वरूपा भवति चेत् उभयोरेकरूपत्वं सामारस्य जायते। इयमेकरूपता मायां विसृज्य तुच्छत्वं वाऽङ्गीकृत्य न वर्ततेऽपि तु स्वशक्तिमङ्गीकृत्यैव। मेघेन सूर्य आच्छन्ने भवति च व्यवहारः मेघेन सूर्य आवृतः, किन्तु मेघः किं सूर्यदिव नोत्पन्नः[1] सूर्यस्यैव तु स महिमा, अतः सूर्यः मेघश्चैक एव, यतः स तस्य शक्तिः। तथैव मायामेघः ब्रह्माविर्भूतः, तदाश्रय एव विलसति विश्रामं च लभते, अतः माया ब्रह्मणोर्न भेदः, आवृतः सन् अपि स परमेश्वरः अनावृतरूपतामाधत्ते, आवरक एवोन्मीलको जायते। जगत्पदार्थः प्रतिभातो भवति, ब्रह्मशक्तिस्वरूपतया सर्वं खल्विदं ब्रह्मेति इहैव संघटते। विकासात्मकस्य विश्वस्य आलिङ्गने एव शिवमयत्वमापद्यते। उभयोः नित्य-संयोगः सामरस्यं च वर्तते।

इति वा यस्य संवित्तिः क्रीडात्वेनाखिलं जगत्।
स पश्यन् सततं युक्तो जीवन्मुक्तो न संशयः॥ (स्पन्दकारिका)

अनेनेयं शक्तिः सांख्या प्रकृतिः पुरुषभिन्नाऽचेतनाऽपि तु परमेश्वरस्य सामरस्याख्या चितानन्दस्वरूपा, चिदंशः शिवः आनन्दांशभूतयो शक्त्या ओतश्च प्रोतश्चेति उपयोरेव प्रतिष्ठो।[1]

अत एवोक्तं बोधसारे नरहरिणा—

द्वैतं मोहाय बोधात्प्राक् प्राप्ते बोधे मनीषया।
भक्त्यर्थं कल्पितं द्वैतमद्वैतादपि सुन्दरम्॥

जाते समरसानन्दे द्वैतमप्यमृतोपमम्।
मित्रयोरिव दाम्पत्योर्जीवात्मपरमात्मनोः॥

(बो० सा० पृ० २००-२०१)

---

१. भारतीय संस्कृति और साधना पृ० ७।

प्रकाशसारेऽपि परमतत्त्वमपरोक्षात्मतया साक्षात्कृत्यात्माभिन्नभावं कश्चिद्भक्तः सेवातत्परो जायते, सेवार्थं सेव्य-सेवकभाव आवश्यकः इति आहार्योऽयं भेदो न तु वास्तविकः, रुचिभेद एवात्र कारणम् । अत एवोक्तं मधुसूदनेन—

भगवान् परमानन्दस्वरूपः स्वरूपमेव हि ।
मनोगतस्तदाकारो रसतामेति शाश्वतम् ॥ (भ० र० ४)

रुचीनां वैचित्र्यादृजुकुटिलनानापथयुषां नृणामेको गम्यस्त्वमिव पयसामर्णव इव । स्वभाववैचित्र्यमेव विभिन्नात्मप्रकाशोन्मीलनकारणम् । प्रकाशस्वरूपः परमेश्वर एव विमर्शात्मिकया प्रतिभाख्यया शक्त्या विलसति, विश्वबीजशक्तिस्तत्रैव विलीना विराजते । उक्तमभिनवगुप्तेन—

यदुन्मीलनशक्त्यैव विश्वमुन्मीलति क्षणात् ।
स्वात्मायतनविश्रान्तां तां वन्दे प्रतिभां शिवाम् ॥ (ध्वा० लो० १७)

प्रतिभाशक्त्यभिन्नः शिव एव विश्वरूपेण चमत्कृतिमाधत्ते ।

नैमिषे ललितादेवी सार्द्धत्रिवलयाकारा विराजते । पुराणादिषु च "प्रयागे ललिता देवी" इत्यङ्गीक्रियते, कथमनयोः सामञ्जस्यमिति मनीषिणां चेतसि चिन्ता सन्निहिता सन्तिष्ठते । दुर्गाकवचे 'हृदये ललिता देवी' (क० २७) इत्युद्घोषो नैव तिरोहितः सचेतसाम् । कथमुक्तं "हृदये ललिता देवी" को वाऽऽशयोऽस्य ।

ऋक्संहितादशममण्डलस्थ पञ्चाशीतिसूक्ते उमामहेश्वरयोः विवाहः सङ्केतितः । काली एव षोडशी सैव च ललिता । कदाचित् स्वर्गाप्सरसः महादेव-दर्शनार्थमाजग्मुः । तासां सम्मुखे देवीं कालीतिनाम्ना बहुधा बोधितवान् । लज्जया तया विनिश्चितं यत् कालीस्वरूपं परित्यज्य गौरीस्वरूपं धारयिष्यामीति । एतादृशं निश्चयं विधायान्तर्हिता याता । शिव एकाकी एव आसीत् । अस्मिन्नेव समये नारदः समाजगाम । एकाकिनं महेशं विलोक्य देवोविषये जिज्ञासां चकारः । शिवेनोक्तं सा परित्यज्य देवी अर्न्हिता जाता । ध्यानस्थेन नारदेनावलोकितं यत् सुमेरोः उत्तरे भागे देवी तिष्ठति । नारदस्तत्र गत्वा विविधैः स्तवैः देवीं तुतोष । देवी शिवविषये जिज्ञासां कृतवती । नारदेनोक्तं यदसौ महेश्वरः विवाहार्थं तत्परो वर्तते । भवतीभिः शीघ्रं गत्वा निरुध्यताम् । देवी अतुलनीयतमं रूपं दधाना त्वरितं शिवसमीपमाजगाम । शिवहृदये स्वछायामेव विलोक्यावगतवती यत् हृदये काप्यन्या देवी प्रतिष्ठापितेति क्रुद्धा शिवमकृतज्ञं प्रतिज्ञाभङ्गकारिणमभिधाय तिरश्चकार ! शिवेनोक्तं देवि ! ध्यानस्था ज्ञानचक्षुषा विलोकय, तवैव छाया हृदये प्रतिष्ठिता नान्या काचित् हृदयस्था । तथैव कृत्वा स्वच्छायां विलोक्य शान्ता समभवत् । छायाविषयिणी जिज्ञासा च कृता, शिवेनोक्तं ललिते । स्वर्गे, मर्त्ये, पाताले च तव सदृशी कापि नास्तीति त्रिपुर-सुन्दरीतिनाम्ना प्रसिद्धा सदैव षोडशवर्षीया स्थास्यतीति षोडशी इत्याख्या प्रसिद्धा भवितेति ।

यस्मात् त्रिभुवने रूपं श्रेष्ठं कृतवती ! शिवे।
तस्मात् स्वर्गे च मर्त्ये च पातालेऽन्यत्र पार्वति ! ॥

सुन्दरी पञ्चमी श्री च ख्याता त्रिपुरसुन्दरी।
सदा षोडशवर्षीया विख्याता षोडशी ततः ॥

(नारदपाञ्चरात्रम्)

अस्या एव देव्या अपरं नाम ललिता। घनीभूतधृतस्येव रजस्तमोसम्पर्कशून्या सत्त्वघनीभूतमूर्तिरियम्। अत एवेयं देवी सर्वोत्तमा परब्रह्मस्वरूपा।

अन्यासां शिवशक्तीनां कतिपयानां सात्त्विकशरीराण्यपि सत्त्वाधिक्यगुणान्तरात्पत्वयुक्तानि न पुनः शुद्धसत्त्वानि। अतः सर्वोत्तमैवैषा परब्रह्ममूर्तिः। एषो हि साम्प्रदायिकाभिमतः। (ललिता सहस्रनाम पृ० ४)।

अनया कथया परमेश्वरहृदयस्थितेति हृदये ललितादेवी नैमिषारण्यस्य च मध्यभूमित्वेन हृदयकल्पत्वात् अत्र ललितायाः अवस्थितिः स्यादेव। "अत एव हृदये ललिता देवी" इत्युक्तम्।

अत्रेदानीं ललितायाः यादृशं स्वरूपं नैमिषारण्ये दृश्यते तस्य परिचयो दीयते। अत्र बहवः मूर्तयः शिवायाः शिवेन सहालिङ्गनपाशबद्धाः दृश्यन्ते। श्रीविद्यायां महेश्वरस्य यादृशं ध्यानं पुस्तकादि टङ्कितं तदनुरूपैव मूर्तिः।

मूले कल्पद्रुमस्य द्रुतकनकनिभं चारुपद्मासनस्थं
वामाङ्कारूढगौरीनिविडकुचभराभोगगाढोपगूढम्।
सर्वालङ्कारकान्तं वरपरशुमृगाभीतिहस्तं त्रिनेत्रं
वन्दे बालेन्दुमौलिं गजवदनगुहाश्लिष्टपार्श्वं महेशम् ॥

एतत्साम्बपरमेश्वरध्यानानुरूपैवात्रत्याः मूर्तयः। परं गणपतेः ललितायाः च सार्द्धत्रिवलयाकारा मूर्तिः वर्तते तद्रहस्यमतीव गुह्यम्।

सविता कन्याप्रदाता, त्रिचक्ररथेनाश्विद्वयं तां-सोमपार्श्वं नयति। रथश्च त्रिकोणः, सूर्याया मन एव रथः, द्युलोक आच्छादनम्, श्रोत्रे द्वे चक्रे, व्यानमक्षदम्भः, ऋक्साम च वादनम्, द्युलोकश्चलाचलः पन्थाः, उक्तमश्विद्वयस्य रथश्चक्रः, यदा सूर्यामादाय चलति, तदा द्वे एक चक्रे, एकं क्व गतम् ? ऋषिभिरुक्तम्, सूर्या तव द्वे चक्रे कालकलना क्रमेणविप्रा अवगच्छन्ति, लुप्तमेकं सत्यद्रष्टा एव जानाति।

द्वे ते चक्रे सूर्ये ब्रह्मणा ऋतुथा विदुः।
अथैकं चक्रं यद् गुहा तद् अद्धातय इद् विदुः ॥ (ऋक्सं० १०।८५सू०)

एकं तच्चक्रं स्वर्गभूतायां पृथिव्यां सत्यद्रष्टुः ऋतस्य मार्गस्य प्रदर्शनाय धर्माचरणभूमिनिर्णयाय नैमिषे समागतम् इति क्षेत्रमेतच्चक्रनेमेरन्तकरणात् नैमिषारण्यं

जातम्। अतः, दीप्तेरुद्बोधनक्षमत्वात्स्थानमेतद् दीप्ताया मनोरमतमायाः कुण्डलिन्याः जागरणस्थानभूतमिति सार्द्धत्रिवलयाकारा कुण्डलिनी देवी अत्र जागर्ति। एतस्याख्यानस्याभासः सप्तदशसूक्तादारभ्यैकोनविंशतिसूक्तं यावदुपवर्णितः। तत्र हि उक्तम्—

सोमलतायाः रसपानं कृतम्, किन्तु दीप्तिस्वरूपवेत्ता यं सोमं वेत्ति, तं कोऽपि भक्षयितुं नैव सामर्थ्यमाधत्ते। अनेन सोमेन सह सूर्याया मेलनं हठयोगिदृष्ट्या इडया चन्द्रनाड्या सह पिङ्गलायाः सूर्यनाड्या वा मेलनं निर्दिष्टम्। अनेन संयोगेन सुषुम्नायाः मार्गस्य द्वारमपिहितं जायते, प्राणप्रवाहश्चोर्ध्वगामी सन् सहस्रारस्थाने गच्छति। संहितायामेष एव मार्गः द्युलोकस्य चलाचलपथ इत्युच्यते। एष एव अमृतलोके आरोहणस्य सूर्यापथः अस्ति।

दिवि पन्थाश्च चराचरः, आरोह सूर्ये अमृतस्य लोकम् ॥

'विष्णोः परमं पदं काम्यमस्माकम्', यतो विष्णुर्विचक्रमे पृथिव्याः सप्त धामभिः। स्वीयां देवो दुहितरि त्विषि धात्। देवगणाः स्वीयायां दुहितरि तेजः सन्तनोति, अत एवेयं भुवनेश्वरी षोडशी ललिता अपि। इयं सूर्या अपत्यवाचकात् प्रत्ययान्नैव निष्पन्नः, अतः सूर्यस्य अखण्डभूतायाः सत्तात्मिका या अदितेः पुत्रस्य शक्तिरखण्डाम्लाना तेजोराशिरिति। योगिदृष्ट्या शैवशाक्तवैष्णवागमदृष्ट्या प्रातिभसंवित्। अत एव जनैरुच्यते इत एव सृष्टेरारम्भ इति। उत्तरायणस्य पञ्चमे पर्वणि विशुद्धचेतना दीप्त्यात्मकसूर्यस्वरूपा। प्रथमावस्थायामियं बाला सन्ध्या उषस्स्वरूपा तारुण्ये तु षोडशी अर्थात् अमृतस्य भूमिः सोमस्वरूपा सा च अमृतलोके अवतिष्ठते। चक्रद्वयस्याहोरात्रात्मकस्य ज्ञानमुपासकानामेव विद्यते, परं तृतीयस्य नास्ति, यतः कालव्यवच्छेदकानामहोरात्राणामभावात् अर्थात् न तत्रदिनं न वा निशा, तृतीयचक्रस्य साहाय्येनैव अश्विद्वयस्य रथः प्रचलति, तस्यैव दीप्त्यात्मककलास्वरूपत्वात्। सोमस्य चन्द्रस्य गृहे एका गुप्ता रश्मिरस्ति, या शिवस्य मस्तकस्योपरि षोडशी कला इति नाम्ना सततं विराजते, शिवः तां कलां कृष्णस्य रासकाले सोमं समर्पयति, यतः नित्यरासः षोडशीं कलां विना लोकानां कृतेऽमृतसंक्षरणे समर्थो न भवेत्, साम्बः-शिवस्तत्रैव रासभूमौ सन्तिष्ठते, यतः षोडशकलः विष्णुस्तत्र सन्निहितो वर्तते लोकालोकायेति साम्बस्य शिवस्य तेजोराशेस्तत्रोपस्थितिरनिवार्यैव। शिवशक्त्योः विष्णुशक्त्योः समागमस्यागमवासरोऽयम्। यजुःसंहितानुसारम् सुषुम्णा सूर्यरश्मिर्विद्यते। (वाज० संहिता १८।४०) आदित्यसम्भवेयं सोमं प्रकाशयति। ह्रासवृद्धियुक्तः सोमः आदित्यस्य परं पारं तिष्ठति, आदित्यस्य च ध्रुवकला षोडशी आदित्यात् पारं सन्तिष्ठते, इयमेव च सप्तदशी अमाकला नाम्ना प्रसिद्धा, अत एव चक्रे अमायां दीप्त्यर्थं प्रतीकात्मकं स्नानं, प्रचलति कुण्डलिबीजागरणार्थञ्च ललिताम्बादर्शनं च। अयमेव "अपीच्यामृतस्य लोकः, अतः परं ध्रुवा ततः परम् अमाकला च, तत्र न दिवसः न वा रात्रिः, तत्रैव सुषुम्णायाः सूर्यरश्मिरस्ति, अत्रैव सुषुम्णाख्या नदी

प्रवहति रश्मिलोकादवतीर्णा गौमतीनाम्ना प्रसिद्धा इयं सोमचेतना आनन्दचेतना विद्यतेऽत्रैव शिवः सन्निहितो वर्तते ।

सोमस्य धारात्रयम् (१) अन्धः, सोमः, इन्दुः च । पुराणादिषु इयमेव पाताल-वाहिनी भोगवती धारा, (२) आकाशगङ्गा, सोमस्वरूप इन्दुश्च इयं परमव्योम-स्वरूपा अर्थात् दीप्त्यात्मिका धारा शिवस्य ललाटे प्रवहति ।

पूजा-जपादिकं सर्वमपि व्यर्थमेव यावन्निद्रायिता कुण्डलिनी वर्तते । सार्द्ध-त्रिवलयाकारस्य व्याख्यां विना ललिताया रहस्योद्‌घाटनं न सम्भाव्यते । कुण्डलशब्द-स्यार्थं आवेष्टनम्, जगन्माता महाशक्तिः शब्दार्थमयी विश्वसृष्टिः, "सुषुम्णायाः मूले यत्कुण्डं कमलकन्दाकारात्माधारकन्दम्" (सौन्दर्यलहरी १० लक्ष्मीधर व्याख्या) तस्यावेष्टनविधात्री कुण्डली कुण्डलिनी वा । मूलाधारे कन्द एव कुण्डम्; एतत्कुण्डं या शक्तिरवस्थितिस्थानरूपेण गृह्णाति सैव कुण्डली (कुण्ड∠ला + उ + ई-) अथवा कुण्डशब्दः कुण्डलार्थे (कुण्ड + लच् अस्त्यर्थे) कुण्डलयुक्ता कुण्डं संवेष्ट्य तिष्ठति इति कुण्डली । पराशक्तिः जीवशरीरस्थमूलाधारस्थावस्थिता कुण्डली, इयं व्यष्टिरूपा । एवमेव चिदात्मिका शक्तिः मायाशक्तिश्च । समष्टिरूपेयं महाकुण्डली, चिद्रूपिणी, ब्रह्मरूपिणी च । इयं परमशिवादभिन्ना, इयं सहस्रारस्थं परमशिवं सार्द्धत्रिवलया-कारेण वेष्टनं विधाय शिवबिन्दुना सहाभिन्ना तिष्ठति, मूलाधारे च स्वयम्भूलिङ्गं संवेष्ट्य कुण्डली तिष्ठति । इयं कुण्डली कुलकुण्डली शब्देनाप्युच्यते । लक्ष्मीधर एतस्य व्याख्यायां 'कुः इति'[1] पृथिवीतत्त्वं लीयते यत्र तत् कुलम् मूलाधारचक्रम् । मूलाधार-चक्रे पृथिवीतत्त्वमवस्थितम्, सुषुम्णायां या अवस्थीयते सैव कुलकुण्डली । महाकुण्डली जीवशरीरे कुण्डलीरूपेण तिष्ठति सा च ब्रह्मस्वरूपिणीति निर्गुणा सगुणापि सा, निर्गुण्या कारा सा चैतन्यरूपिणी आनन्दरूपिणी सगुणरूपेण सर्वभूतप्रकाशिनी, इयमेव समग्रां सृष्टिं प्रकाशयति । यत इयं सृष्टिस्थितिलयात्मिका ।

सार्द्धत्रिवलयाकारेण शिवसंवेष्टनस्यायमाशयः—वृत्तं हि रूपस्य अवस्थायाश्च प्रकाशकम् । एकवृत्तान्विता महाकुण्डली बिन्दुः, द्विवृत्तान्विता महाकुण्डली पुरुष-प्रकृत्यात्मिका । त्रिवृत्तान्विता देवी इच्छाज्ञानक्रियान्विता त्रिशक्त्यात्मिका सत्त्वरज-स्तमोगुणात्मिका । सार्द्धत्रिवलयश्च विकृतिपर्यन्तमनुधावति[2] । त्रिगुणात्मिकां प्रकृतिं तद्विकृतिश्चादाय[3] सृष्टिर्भवति, इयं च त्रिगुणात्मिका प्रकृतिविकृतिश्चार्द्धवृत्तेन

१. कुः पृथिवी तत्त्वं लीयते यत्र तत् कुलमाधारचक्रम्, लक्षणया सुषम्णामार्गः कुलमित्युच्यते ।। (सौं० ल १० लक्ष्मीधरटीका) ।

२. सार्द्धत्रितयविन्दुभ्यो भुजङ्गी कुलकुण्डली, निर्गुणा सगुणा देवी ब्रह्मरूपा सनातनी । चैतन्यरूपिणी देवी सर्वभूतप्रकाशिनी आनन्दरूपिणी देवी ब्रह्मानन्दप्रकाशिनी । (कुब्जिका-तन्त्रवचनम्) ।

३. प्रकृत्या जायते पुंसः प्रकृत्या जायते जगत् । तोयात्तु बुद्‌बुदं देवि ! यथा तोयेविलीयते प्रकृत्या जायते सर्वं पुनस्तस्यां प्रलीयते ।। नि० त० प० ३ ।

बोधिता, अर्द्धवलयेन महदादिपृथिव्यन्तानां तत्त्वानां बोधो जायते, अतः सार्द्धत्रिवृत्तः सृष्टेः प्रतीकभूतः। अन्योपनिषद्दि विभिन्नसंख्याकवृत्ताकारापि निर्दिश्यते। "अष्ट प्रकृतिरूपाऽष्टधा कुण्डलीकृता कुण्डलिनी शक्तिर्भवति। (शाण्डिल्योपनिषद् १।४।८) अन्यत्र मातृकावर्णप्रतीकरूप कुण्डलिन्या निर्देश उपलभ्यते। सर्वतत्त्वमयी महाकुण्डली सृष्टयात्मिका विविधविचित्रक्रियोद्योगप्रपञ्चमूर्तिः विश्वरूपा। चिदचिज्जगतः सृष्टिः जाग्रदवस्थायामेव जायते। सूक्ष्मस्वरूपज्ञानं गुरुकृपयैव भवति नान्यथा। अत एव सृष्टिस्थानमेत् नैमिषक्षेत्रमित्युद्घोष इति। व्यक्तं सचलं जगद्रूपं असीमाव्यक्त-निश्चलस्वरूपाया शिवात्मिकाया शिवाया बिन्दुरूपम्। बिन्दुरेव च विभिन्नाकृति-माधत्ते। सिद्धसिद्धान्तसंग्रहेऽप्युक्तम् –

> परापराम्बरूपा सा पिण्डाधारतया श्रुता।
> भवेत् कुण्डलिनी यद्वत् पिण्डसंसिद्धिरूपिणी॥ (सि० सं० ४।१८)

शैवशाक्तवैष्णवतन्त्रं शक्त्याः विभिन्ननामरूपमादाय कलात्मिकया प्रतिभ-या स्वतादात्म्यभूतया सृष्टिं जनयतीति सांख्यसृष्ट्या एतस्या वैलक्षण्यम्, यतः, सांख्यप्रकृतिरचेतनाऽत्र सर्वमपि भूतभौतिकं जगच्चेतनमेव।

कविराजमहोदयानां मतेऽपि देहादिकं सर्वमपि चेतनं भवितुमर्हति।

स्थूल-सूक्ष्म-कारणभेदेन त्रिविधं शरीरम्, सर्वेषामपि आधारभूताकुण्डलिनी एव। स्वरूपतः चिद्रूपिणी कुण्डलिनीं एव देहावच्छिन्नजीवभूता। देहयन्त्रमपि तयैव चलति, न तु शुद्धजीवेन। सृष्टपदार्थानां स्वरूपेण सैव प्रसृता भवति केन्द्रस्थले निश्चलात्मलीनाऽवतिष्ठते। विज्ञानेनापि परमाणोः प्रचण्डशक्तिः प्रकाशिता, किन्तु तान्त्रिकचिद्रूपत्वं नावगतमिति।

शाण्डिल्योपनिषदि केन्द्रस्थानविषये मध्यस्थानविषये वोक्तं यत् गुह्यदेशादङ्गुल-द्वयोर्ध्वं मेढ्रादङ्गुलद्वयाधः केन्द्रमूलाधाराख्यं केन्द्रस्थानमत्रैव निश्चला स्थूलतमं क्षितिस्वरूपमाधत्ते तदा सृष्टिमुखे किमपि कर्तव्यं नावशिष्यते इति क्षितितत्त्वात्मके मूलाधारात्मके निश्चला विराजते। समष्टिसृष्टिक्षेत्रे आत्मलीना सहस्रारे, मस्तकमेव सहस्रारस्थानम्। सहस्रारे शिवशक्तिरुपलभ्यते।

यद्ब्रह्माण्डे तत्सर्वं पिण्डेऽपि वर्तते "प्रतिदेहं परेशानि ब्रह्माण्डं नात्र संशय" (नित. प. १०) "ब्रह्माण्डवर्ति यत्किञ्चित् तत्सर्वं पिण्डेऽप्यस्ति सर्वदा" (सि. स. ३।२) सप्तद्वीपाः समस्ताः सरित्सागराः, पर्वताः क्षेत्रक्षेत्रपालादयः, ऋषिग्रहनक्षत्रादयः, पुण्यतीर्थपीठपीठदेवतादयः सृष्टिसंहारकारिभ्राम्यमाणचन्द्रसूर्यानिलानलपृथिव्यादयः सर्वे देहस्थं मेरुं संवेष्टच स्वे स्वे कर्मणि प्रवृत्तास्तिष्ठन्ति। शक्तिश्च रूपविशेषाः शक्तिकेन्द्रस्थानं चक्रम्। मूलधारमारभ्य देहस्योर्ध्वदेशे चक्रस्थानम्। मेरुदेशाभ्यन्तरे सुषम्णा वर्तते सुषुम्णा मूलाधारस्थकन्दात् ब्रह्मरन्ध्रपर्यन्तं विस्तृता, एतदभ्यन्तरे एव चक्रस्य पद्मस्य वा स्थानम्। सुषुम्णामध्यस्थैव बज्रा नाडी, तदभ्यन्तरे

कमलनालसदृशा चित्रिणीनाडी तत्रैव चक्रम्। प्राणवायुना चक्रमभिव्यज्यते। प्राणत्यागे चक्रं निलयं गच्छमीति शवदेहे नोपलभ्यते। शक्तेः सृष्टिपरिणतवेलायां शक्तिमतः आकर्षणस्य तत्कथास्मरणस्य चानुभवार्थं शक्तिमतः सम्मुखे गमनोन्मुखता लक्ष्यत इति केन्द्रातिगा, केन्द्रानुगा गतिः भवति, अत एव वृत्ताकारा अर्थात् चन्द्राकारा गतिः किञ्चित्कालव्यापिनी दृश्यते एतदेव चक्रतत्त्वम्। तस्माद्द्वयङ्गुलादूर्ध्वं मेढ्राद्द्वयङ्गुलादधो देहमध्यं मनुष्याणां भवति। (ख) गुदमेढ्रान्तरालस्थं मूलाधारं त्रिकोणकम्" (शाण्डिल्योपनिषद् १/४/५)..........त्रैलोक्ये यानि भूतानि तानि सर्वाणि देहतः मेरुं संवेष्ट्य सर्वत्र व्यवहारः प्रवर्तते॥ (शिवसंहिता २।१।४। २ (क) सुषुम्णाग्रन्थिसंस्थानि षट्पद्मानि यथा क्रमात्। (ख) सप्तपद्मं मयैवोक्तं सुषुम्णाग्रथितं प्रिये। (ताराकल्पवचनम्)।

एतत् षट्चक्रार्थज्ञानं विना अम्बिकापदभजनं ये कुर्वन्ति तेषां सिद्धिलाभे सप्तजन्मनः आवश्यकता भवति। चक्रभेदने तु संवत्सरमात्रेण सिद्धिर्भवति।

ज्ञात्वा षट्चक्रभेदञ्च यः कर्म कुरुतेऽनिशम्।
संवत्सरात् भवेत्सिद्धिरिति तन्त्रार्थनिर्णयः॥ (रुद्रयामल पृ० २१)

एतदेव तत्त्वं नैमिषारण्यस्य प्रसृता चैतादृशी कथैव प्रतीकाच्छादनभूता।

महामहोपाध्यायकविराजमहोदयाः लिखन्ति—ऊर्ध्वमुख्याः सुषुम्नयाः स्रोतः क्रमशः सूक्ष्मतरं भूत्वा प्रवहति, गुणक्रियादिरनुभूतिरपि भिन्नाभवति। ईडायाः पिङ्गलायाश्च वर्णनं वर्तते शुक्लवर्णा चन्द्ररूपिणी अमृतविग्रहेयम् पिङ्गला पुरुषरूपा रौद्रात्मिका दाडिमकेशरप्रभा महादेवी सूर्यात्मिका पुरुषरूपेति। ईडायां यदा प्रवहति वायुस्तदा शुभ कर्म करणीयम्। ईडाया भागे पिङ्गला च दक्षिणे भागे अत एव स्त्री वामाङ्गी, यात्राविवाहकर्माणि शुभकर्माणि यानि च।

तानि सर्वाणि कुर्वीत वामे वायौ तु संस्थिते॥ (शा.ति. राघव भद्र व्याख्या २५-३८) त्रिकोणयोनेः कन्दर्पोऽधिदेवता। त्रैपुराख्यं त्रिकोणं यस्य कामरूपपीठनाम्नापि प्रसिद्धिः।

स्वयम्भूलिङ्गम् :—त्रिकोणं ज्ञानेच्छाक्रियात्मकम्। एतन्मध्ये कोटि-सूर्यसमप्रभं स्वयम्भूलिङ्गं विराजते, एतद् द्रुतकनकमिमं सुन्दरं देदीप्यमानम् ज्ञानेन च प्रकाशते अर्थात् सगुणं निर्गुणञ्च। एतल्लिङ्गं सार्द्धत्रिवलयात्मिकया कुण्डलिन्या परिवेष्टितम्। कुण्डलिनी परशक्त्यभिन्ना। नित्यानन्दमयी परमा कला। परमशिववामाङ्गमेलनादमृतक्षरणं भवति तद्धारिणीयम्, एतद्दीप्त्या ब्रह्माण्डं प्रकाशते नित्यज्ञानोदयकारिणी च।

तन्मध्ये लिङ्गरूपी द्रुतकनककलाकोमलं पश्चिमास्योज्ञानध्यानप्रकारः प्रथमकिशलयाकाररूपः स्वयम्भूः (ष. नि. श्लोः) स्वयम्भूलिङ्गमवधार्य परमेश्वरी सकलसिद्धिदात्रावतिष्ठत इति ललिता लिङ्गधारिणी सकलसिद्धिप्रदा।

वर्णितमस्माभिः स्थूलतत्त्वं पृथिवीपर्यन्तं प्रसार्य शान्ता सन्तिष्ठते। सुषुम्णानाड्यां रचितं पद्मं लिङ्गमूलेऽवस्थितं सिन्दुरसदृशं रक्तवर्णं। वँ, भँः मँ, यँ, रँ, लं, एतत्षट्कं बिन्दुयुक्तं वर्णं षड्दलेऽवस्थितम् एतत्कामादिषड्रिपूर्णा द्योतकम्। (सौ. ल. लक्ष्मीधरटीका श्लो. ९९) एतच्चक्रमप्तत्त्वस्य स्थानम्। पद्मकर्णिकामध्ये उज्ज्वलं धूम्रवर्णमर्द्धचन्द्राकारम्।

वरुणस्थानं जलमण्डलम्। एतज्जलमण्डलमध्ये शारदशशिनिभं शुभ्रवरुण-वीवं वं मकरवाहने विराजतेऽत एव महाभारते गङ्गायाः मकरवाहिन्याः अपि क्वचित् अवस्थितिः नैमिषे निर्दिष्टा।

तस्यान्तरे प्रविरलसद्विशदप्रकाशम्भोजमण्डलमथो वरुणस्य तस्य।
अर्द्धेन्दुरूपलसितं शरदिन्दुशुभ्रं वङ्कारबीजकमलं मकराधिरूपम्॥ (षनि. १५।)

एतज्जलमण्डले रसतन्मात्रम्, जिह्वा पाणिश्चेति त्रितत्त्वं वर्तते। "जलमध्ये पाणिरसनेन्द्रियरसतत्त्वेति त्रिः" (ष० नि० ४०)

बंबीजस्य मस्तिष्कस्थितबिन्दुमध्ये विष्णुः विराजते, तद्वामभागे दक्षिणे च श्रीः, वाणी (गोस्वरूपा गोमती) च। विष्णोश्चेदं स्थानं वैकुण्ठाख्यमिति अत्रापि मुग्धकरं गोमतीपरिवेष्टितं गोलोकाख्यम्। अत्रैव श्रीकृष्णः आह्लादात्मिकया शक्त्या सिद्धिरूपया सह विराजते। "तस्योर्द्धे निवसेद्विष्णुः श्रीर्वाणी वामदक्षिणे"।

वैकुण्ठस्य दक्षभागे गोलकं सर्वमोहम्।
तत्रैव राधिका देवी द्विभुजो मुरलीधरः॥ (नि० त० ५)

अत एवात्र व्यासस्य शुकस्य भागवतस्य स्थानं तन्महत्त्वञ्चोपवर्णितम्। ललितया सह षट्पद्मान्तरस्थितं रक्तवर्णं पद्मन्तत्र डाकिन्यादयः षट्शक्तयस्तिष्ठन्ति, सैवात्र प्रतीकरूपेण निर्दिष्टा प्रतिमायाम्। "अत्र पद्मान्तरे डाकिण्याः स्थितिदर्शनात् सर्वत्र रक्तपद्मान्तरोपरिषट्शक्तीनां स्थितिरिति बोध्यम्। सिन्दुराक्तत्वं पूर्वमेववर्णिता कुत्र कासां शाक्तीनामावासः कुत्र अनिलानलानामावासः कुत्र च किं बीजमितिवर्णनं विस्तरभयात्त्यजते। चक्रं ज्ञानभूमिः पद्मकर्णिकायाः मध्ये पूर्णचन्द्रशुभ्रं नभोमण्डलम्, तन्मध्ये हँ व्योमबीजम् एतद्बीजाख्यतुषारशुभ्रगजोपर्यवस्थितम्। एतद्बीजाङ्के गिरि-जया सह अभिन्नदेहोऽर्द्धनारीश्वरः त्रिनयनः सदाशिवः विराजते। सदाशिवा शृङ्गि-रूपिणी गिरिजेति चक्रकमलस्याधिदेवता सदाशिवः तच्छक्तिः गौरी चेति लिङ्गधारिण्या देव्याः समाराधनतत्परो जनः सर्वम् सदा प्राप्तुमिह शक्नोति।

महामहोपाध्यायोऽपि लिखति--मूलाधारा दूर्ध्वगतिसमये यदा अन्नमयकोशेऽभि-मानो भवति तदेडाहापिङ्गलयोः क्रिया परिचलति, किन्तु यदा सुषुम्णा जागर्ति तदा तज्जागरणानुरूपमीडापिङ्गलयाः क्रियाऽवरुषद्धि। परमाणोः यत्परिमाणेन सुषुम्णायां सञ्चारो जायते तत्परिमाणएवेडानिङ्ग्योः सञ्चरणं ह्रासमाप्नोतीडापिङ्गलयोः क्रिया परि-

क्षीणास्वरुद्धा च भवति। सुषुम्णाजागरणकाले सत्येव अभिमानः प्राणमयकोशे क्रीडति। प्राणमयकोशे प्रवेशानुरूपमेव अन्नमयकोशादपसरति। अनन्तरं प्राणमयकोशक्रियाया अवसाने, एतत्क्रियावस्थायाम्वा गुरुकृपया साधनवशाद्वा वज्राख्यनाडीद्वारम् अनावृत्तं जायते। तदा शक्तिः नाडीमश्रित्य क्रियाशीला भवति अभिमानश्च प्राणमयकोशं परित्यजति मनोमयकोशे च गच्छति, वज्राख्यनाडीं परित्यज्य चित्रिणीं नाडीमाश्रयते। अस्मिन् कालेऽभिमानः मनोमयकोशात् विज्ञानमयकोशे गच्छति, चरमावस्थायां चित्राख्यनाडीं परित्यज्य, ब्रह्मनाडीमाश्रयते शक्तिक्रीडा च परिचलति विज्ञानमयकोशं परित्यज्यानन्दमयकोशमाश्रयते, अस्मिन् कोशे मालिन्यं सर्वथा क्षीयत इति अभिमानः कदाप्यन्यत्र न गच्छति। आनन्दकोशेऽनुभूतिः सर्वथा सम्यग् परीक्षीणा तिष्ठति। इयमेव जीवस्य मातुरङ्केऽवस्थितिः। आनन्दमयकोशादभिमाननिवृत्तौ जीवभावविसर्गः महाचैतन्यावस्थावाप्तिः। परमात्ममुखी निवृत्तिमुखी, ऊर्ध्वमुखी वा संस्थितिरिति संक्षेपः।

हिन्दी–खण्ड

विषयानुक्रमणिका

हिन्दीखण्ड

आगमिक दर्शन विद्या

डाॅ० बलजिन्नाथ पण्डित

भारत की दर्शनविद्याओं को चार मुख्य वर्गों में विभक्त किया जा सकता है — (१) प्रसिद्ध षड्दर्शन वैदिक दर्शन हैं। (२) बौद्ध, जैन आदि दर्शन श्रमण दर्शन हैं। (३) विशिष्टाद्वैत आदि वैष्णव दर्शन पौराणिक दर्शन हैं और (४) दक्षिण के तथा उत्तर के शैव दर्शन आगमिक दर्शन हैं। पाञ्चरात्र और वज्रयान जैसे दर्शन आगमिक दर्शन विद्या के अनुकरण मात्र हैं। पाश्चात्य देशों में जिस विद्या को दर्शन विद्या के समकक्षतया ठहराया जाता है उसे वहाँ **Philosophy** कहते हैं। उसके मुख्य आधार मानव के सूक्ष्मतर बुद्धि और उस बुद्धि के बल से विकास को प्राप्त हुई तर्कविद्या, ये ही दो हैं। भारतवर्ष में भी अनेकों ही दर्शन परम्पराओं में बुद्धिबल को और तर्कविद्या को विशेष महत्त्व दिया गया। हमारे पूज्यपाद गुरुदेव को शाम्भवयोग के अभ्यास के द्वारा स्वयमेव आत्मा के अन्तरतम स्वभाव का साक्षात् अनुभव हुआ था। वे तर्क प्रधान दर्शन विद्याओं को प्रमाणदर्शन कहा करते थे। उनकी दृष्टि में साक्षात्कारमयी स्वात्मानुभूति ही वास्तविक दर्शन है। उसे वे प्रमातृ-दर्शन कहा करते थे। प्रमातृ-दर्शन ही वास्तविकतया दर्शन होता है। वह अपने स्वरूप और स्वभाव के अन्तरतम स्तर का ऐसा साक्षात्कार होता है जिसमें साक्षात्कारी महानुभाव के और साक्षात्कार्य तत्त्व के बीच में साक्षात्कर्ता की बुद्धि का व्यवधान भी शेष नहीं रहता। ऐसी बात को कविता के भावों के विषय में महाकवि श्रीहर्ष ने अतीव सुन्दर ढङ्ग से कहा है—

निमीलितादक्षियुगाच्च निद्रया हृदोऽपि बाह्येन्द्रियमौनमुद्रितात्।
अदर्शि संगोप्य कदाप्यवीक्षितो रहस्यमस्या स महन्महीपतिः॥

(नै. च. १.४०)

श्री जगद्धरभट्ट ने भी स्तुतिकुसुमाञ्जलि में कहा है—

तर्ककर्कशगिरामगोचरं स्वानुभूतिसमयैकसाक्षिणम्।
मीलिताखिलविकल्पविप्लवं पारमेश्वरमुपास्महे महः॥

(स्तु. कु. १-९)

निरुक्तकार यास्कमुनि ने भी ऋषिपद का निर्वचन बताते हुए इसी रहस्य का उद्घाटन किया है—"ऋषिर्दर्शनात्।" (नि. २-११-१); स्तोमान् ददर्शेत्यौपमन्यवः। तद्यदेनांस्तपस्यमानान् ब्रह्मस्वयम्भ्वभ्यानर्षत्त ऋषयोऽभवंस्तदृषीणामृषित्वमिति विज्ञायते। (नि. २-११-१)

वस्तुतः यह साक्षात्कारात्मिका दर्शन विद्या भारतवर्ष में अतिप्राचीन युगों से चलती आ रही है। आत्मा के अन्तरतम स्वभाव के साक्षात्कार का एक सुनिश्चित उपाय है शैवदर्शन के त्रिक आचार का शाम्भवयोग। वह योग भारत में प्रागैतिहासिक युगों में भी साधकों के बीच काफी लोकप्रिय था, ऐसे प्रमाण सिन्धुघाटी की सभ्यता के अवशेषों में मिल रहे हैं। जो लोग उस अतिप्राचीन सभ्यता के युग में पश्चिमी भारत में रहा करते थे, वे पशुपति शिव की, मातृदेवी की; शिवलिङ्गों और योनि-मुद्राओं की तथा यन्त्रों और मूर्त्तियों की उपासना करते थे। बल्लोचिस्तान में प्राप्त हुई उसी प्रागैतिहासिक युग का लिङ्गमूर्त्तियों और योनिमूर्तियों की विशेषतया यथार्थ आकृतियों से तथा प्राचीन बैबीलोनिया के प्रदेशों में सम्प्राप्त अति प्राचीन हेताइत HETAIT सभ्यता के अवशेषों में मिलने वाली मातृ-देवी की मूर्तियों से यह बात सिद्ध होती है कि अतिप्राचीन युगों में भारत से लेकर बैबीलोनिया और मिश्र तक के देशों में रहने वाले, सभ्यता के किसी उच्चशिखर पर पहुँचे हुए लोग आगमिक क्रम से शिवशक्ति की उपासना किया करते थे। इस विषय में Hetite सभ्यता में मातृ देवी की मूर्तियों में विशेषतया अभिव्यक्ति का विषय बनाया हुआ देवी सर्वप्रधान आनन्दचक्र का त्रिकोण तो कौल-सम्प्रदाय की आग-मिक उपासना के मुख्य त्रिकोण की स्पष्ट स्मृति कराता है। योगसाधना की लोक-प्रियता के प्रमाण सिन्धुघाटी की सभ्यता में बहुत मिलते हैं और शाम्भवी मुद्रा में स्थित योगी की अर्धनिमीलित नेत्र वाली मूर्ति तो इस बारे में विशेष महत्त्व की है। वह योग की उत्कृष्टतर आगमिक दर्शन विद्या का मुख्य स्रोत है। उसी के द्वारा आत्मा के अन्तरतम स्वभाव का साक्षात् दर्शन होता है। अतः उस विद्या की प्रवर्तमानता भारत में अतीव प्राचीन युगों से ही सिद्ध होती है। इतिहास विद्या के विशेषज्ञों के विचार में सिन्धु घाटी की सभ्यता ऋग्वेदीय आर्यों की सभ्यता के युग की है और सिन्धु घाटी के वे निवासी ही आर्यों की अपेक्षा भारत के प्राचीनतर निवासी हैं। यदि उनकी इस धारणा को यथार्थ माना जाए तो आगमिक योगविद्या और उसकी फल स्वरूपा आगमिक दर्शन विद्या भारतवर्ष की प्राचीनतर विद्याएँ हैं।

वर्तमान समय में जो आगमिक दर्शन-विद्या हमारे पास है, तदनुसार शिव और शक्ति के प्रतीकों, उनकी, मूर्त्तियों आदि की तथा यन्त्रों की पूजा करते-करते तथा उनके मन्त्रों का जप करते-करते और उनके स्तोत्रों को प्रेममयी भक्ति और श्रद्धा से गाते-गाते प्राणी शिव के तीव्र गतिवाले अनुग्रह का पात्र बन जाता है। वैसा हो जाने पर उसका सम्पर्क किसी ऐसे शिवयोगी से हो जाता है, जिसे आत्म-स्वरूप के अन्तरतम स्वभाव का साक्षात् अनुभव हो चुका होता है। ऐसे सिद्धयोगी से साधक को आगमिक रहस्यमय उपायों की तथा उत्कृष्टतर शैवयोग की दीक्षा मिल

जाती है। उन साधनों का सतत अभ्यास करने से साधक को भी आत्मस्वरूप के अन्तरतम स्वभाव का साक्षात्कार हो सकता है और वह भी इस बात में दूसरों का पथ-प्रदर्शन कर सकता है तथा उत्कृष्टतर आगमिक दर्शन विद्या के वास्तविक तत्त्व को समझा सकता है। सभी आगमिक साधनाओं में से शाम्भव योग सर्वोत्कृष्ट साधना है और प्रेममयी तथा अभेदभावनामयी भक्ति उस योग की सिद्धि में एक प्रबल सहायक है। तभी तो कालिदास ने कुमारसम्भव में उस शाम्भवयोग की ही एक उत्कृष्टतर मुद्रा का वर्णन तृतीय सर्ग में खूब विस्तार से किया है। भगवद्गीता में बार-बार जिस योग पद का उल्लेख आया है, वह पद शाम्भव योगी की सर्वशिवतामयी दृष्टि को ही वतलाता है। वहाँ भी शाम्भवी मुद्रा का साङ्गोपाङ्ग वर्णन खूब विस्तार से छठे अध्याय में किया गया है। उसी अभ्यास के परिपक्व हो जाने पर साधक की वह योगमयी दृष्टि खुल जाती है; जिसका उल्लेख सारी की सारी भगवद्गीता में योग शब्द के द्वारा किया गया है। परन्तु माया के प्रभाव से भगवद्गीता के अधिकांश टीकाकार उसके छठे अध्याय में प्रतिपादित शाम्भव योग को श्रमणोचित पातञ्जल योग ही समझते हुए उसकी ओर विशेष ध्यान नहीं देते आए हैं।

ऋग्वेद कालीन आर्यगण तक तो कर्म प्रधान थे, दूसरे अन्य लोगों से तथा परस्पर भी लड़ने झगड़ने में और भारत भूमि में अपने पैरों को स्थिरतया जमाने में ही व्यस्त रहा करते थे। उनमें से कोई-कोई अपवाद स्वरूप विद्वान् ही पश्चिमी भारत के योगियों के सम्पर्क में आए। अतः वे आर्य योग विद्या के प्रति प्रायः तटस्थ ही रहे। शिवोपासना की और लिङ्ग पूजा की कभी-कभी निन्दा भी करते रहे। यही कारण है कि समूचे ऋग्वेद में योगाभ्यास के अर्थ में योग शब्द का कहीं भी प्रयोग नहीं मिलता है। उस वेद के एक सूक्त में लम्बे-लम्बे केशों को धारण करने वाले उपासकों की प्रशंसा मिलती है। उन्हें अनेकों विद्वान् योगी समझते और मानते हैं। परन्तु उस सूक्त मे भी योगाभ्यास का या उसके किसी भी अङ्ग का जरा भी वर्णन नहीं मिलता है। अतः वे केशी कोई तपस्वी पुरोहित ही हो सकते हैं, योगी नहीं। आर्यों ने योग विद्या को वस्तुतः उपनिषदों के युग में ही भली भाँति अपनाया, विशेष करके छन्दोवद्ध श्वेताश्वतर आदि के समय में। तब से भारतवर्ष की धार्मिक जनता में गुरुजन शिष्यजनों को योगविद्या भी सिखाते रहे और उ की छलस्वरूपा आगमिक दर्शन विद्या को भी। शिष्यजन श्रद्धापूर्वक और विश्वासपूर्वक अभ्यास करते रहे और योग के फलों को प्राप्त भी करते रहे। सहस्रों ही वर्षों तक ऐसी परम्पराएं चलती रहीं और योग विद्या भारतीय आर्यों के धर्मग्रन्थों में प्रविष्ट होती गई और उसके फलस्वरूप उन्हें आगमिक दर्शनविद्या का बोध भी होता रहा। तभी तो ऋग्वेद के अपेक्षाकृत अर्वाचीन भागों में अर्थात् प्रथम मण्डल के 'अस्यवामीय सूक्त' में और दशम मण्डल के 'पुरुषसूक्त' और 'वागम्भृणीय सूक्त' में आगमिक दर्शन

विद्या के "आत्माद्वैतवाद" जैसे सिद्धान्तों को भी स्थान मिला। आगे आर्यजनों के भीतर भी बड़े-बड़े योगी प्रकट होते रहे और योगविद्या हिन्दु धर्म का एक अत्यावश्यक अंग बन गई। इसीलिए महाभारत आदि में योग की महिमा गाई गई है।

भगवद्गीता महाभारत का ही एक अङ्ग है। अतः उसमें योगविद्या का निरूपण आया है। इस बात का एक विशेष कारण यह भी है कि महाभारत के अनुशासन पर्व में एक लम्बी चौड़ी गाथा में महामुनि दुर्वासा और भगवान् श्रीकृष्ण के परस्पर गुरु-शिष्य भाव के सम्बन्ध का वर्णन किया गया है और मौसुल पर्व में भी उस सम्बन्ध को श्रीकृष्ण स्मरण करते हैं। महामुनि दुर्वासा शैवी योग विद्या के एक अति प्राचीन गुरु हैं। उन्होंने जो आगमिक योगविद्या श्रीकृष्ण जी को सिखा दी- उसके अभ्यास से उन्हें भी आगमिक पराद्वैतमयी दर्शनविद्या का सात्क्षाकार हुआ। तभी तो गीताशास्त्र के छठे अध्याय में उस योग का प्रतिपादन विस्तार से किया गया है और आगमिक दर्शन विद्या के परिपूर्ण परमेश्वरता के सिद्धान्त का निरूपण भगवद्गीता में आद्योपान्त मिलता है।

आगमिक योगविद्या को अतिप्राचीन युगों से ही एक रहस्य विद्या माना जाता रहा। इस विद्या के अभ्यास से साधक में अनेकों अद्भुत अमानवीय शक्तियाँ जाग उठती हैं। अपात्र साधकों के द्वारा उन शक्तियों का दुरुपयोग प्रायः होता रहता है। इसी कारण से वह योगविद्या पात्रभूत अधिकारियों को ही सिखाई जाती थी। इस तरह से वह योगविद्या और उससे उद्बुद्ध होने वाली दर्शनविद्या दोनों ही विशेष-विशेष अधिकारियों तक ही सीमित रहीं। केवल गुरुओं और शिष्यों की परम्पराओं में ही मौखिक उपदेशों से ही चलती रहीं। तभी तो श्रीकृष्ण जैसे अधिकारियों के पास ये विद्याएँ विद्यमान रहीं। ग्रन्थों में इनका विशेष स्पष्टीकरण नहीं हो पाया। यदि संकेत मात्र से कहीं कुछ बताया भी गया तो पढ़ने वाले और टीकाएँ लिखने वाले उनके रहस्यों को समझे ही नहीं। भगवद्गीता की कई एक पंक्तियाँ ऐसी हैं जिन्हें षड्दर्शनों के विशेषज्ञ न तो समझ ही पाये और न ठीक तरह से स्पष्ट ही कर पाए। जैसे—

> तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्यश्चाधिको मतः। (भ० गी० ६-४६)
> श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद् ध्यानं विशिष्यते। (तदेव १२-१२)
> मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च। (तदेव १५-१५)

महामुनि याज्ञवल्क्य ने अपनी स्मृति में स्पष्ट कहा है—

> इज्याचारदमाहिंसादानस्वाध्यायकर्मणाम्।
> अयं तु परमो धर्मो यद् योगेनात्मदर्शनम्॥ (या० स्मृ० १-८)

उसी स्मृति में आगे तृतीय अध्याय में यतिधर्म प्रकरण में शाम्भवी योगविद्या के विषय में कुछ-कुछ स्पष्ट उल्लेख मिलते हैं। देखिए—(या० स्मृ० ३—१११, ११५, १९८ तः २०१)। अवधूतगीता में आगमिकयोगविद्या और दर्शनविद्या की कई एक परिभाषाओं का नामोल्लेख मिलता है, जैसे शाम्भव, शाक्त, आनत, पिण्ड, पद, रूप इत्यादि। परन्तु इन ग्रन्थों का कोई भी टीकाकार इन आगमिक वस्तुओं के तत्त्व पर प्रकाश नहीं डाल सका। इन बातों से एक ही निर्णय निकाला जा सकता है—कि आगमिक योगविद्या और दर्शन विद्या दोनों ही सिन्धुघाटी की सभ्यता के युग से लगातार ही गुरुओं और शिष्यों की परम्पराओं में ही अविच्छिन्न गति से चलती रहीं; परन्तु इनका न तो स्पष्टीकरण किया गया और न इन पर विशेष ग्रन्थों का ही निर्माण हुआ।

ईसवी सन् के प्रारम्भिक काल में किसी गुरुशिष्य-परम्परा से ये दोनों विद्याएँ महावैयाकरण आचार्य भर्तृहरि को प्राप्त हुईं। इन विद्याओं को रहस्य-विद्याएँ समझते हुए उन्हें भी न तो इन पर स्वतन्त्र ग्रन्थ निर्माण के प्रति उत्साह हुआ और न किसी तरह से इनके स्पष्टीकरण के प्रति। परन्तु इन के सफल अभ्यास से वे इतने प्रभावित हो गए कि इन्हें सर्वथा छिपा भी नही सके। परिणामस्वरूप इस विषय पर ग्रन्थ-रचना न करते हुए ही उन्होंने अपने वाक्यपदीय नामक व्याकरण ग्रन्थ में इस आगामिक दर्शन विद्या के कुछ एक सिद्धान्तों का यथार्थ निरूपन कर ही दिया; परन्तु विशेष स्पष्टीकरण नहीं किया। उस निरूपण के संक्षिप्त और अस्पष्ट होने के कारण और भर्तृहरि के अनुयायियों के आगामिक योगविद्या के भीतर प्रवेश न करने के कारण उनमें से कोई भी महानुभाव भर्तृहरि के उन परा, पश्यन्ती आदि की ओर शब्द-ब्रह्म के सिद्धान्तों को न तो ठीक तरह से समझ ही पाया और न उनकी स्पष्ट व्याख्या ही कर पाया। भर्तृहरि ने स्वयं "विवर्तते" शब्द का प्रयोग किया था। तो उसके अनुयायियों ने उसके आगमिक स्वातन्त्र्य सिद्धान्त को अद्वैत वेदान्त के विवर्तवाद के साथ उलझा दिया। भर्तृहरि ने शब्दब्रह्म के विषय में कहा था कि—

अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः॥ (वा० प० १–२)

उनका कहने का तत्पर्य यह था कि "समस्त जगत् के मूलकारण भूत यदि पूर्वापर विमर्शस्वरूप शब्द ब्रह्म के भीतर जो सभी अर्थ अर्थात् सदाशिवादि पृथ्वी पर्यन्त तत्त्व, ब्रह्म की प्रमातृरूपता में ही संवृत अर्थात् छिपे हुए थे, उन्हीं को उस ब्रह्म ने अपने बृहद् सामर्थ्य के द्वारा विवृत कर दिया अर्थात् सदाशिव आदि तत्त्वों के रूप में बाह्यतया प्रकट कर दिया और आगे जगत् सृष्टि आदि की प्रक्रिया उन्हीं से चल

पड़ी।" परन्तु बेचारे साधु स्वभाव वैयाकरण इस दार्शनिक रहस्य को समझ नहीं सके और वेदान्त के विवर्त्तवाद में ही उलझे रहे। आगे अनेकों शताब्दियों के पश्चात् इन आगामिक परिभाषाओं का और इन आगमिक सिद्धान्तों का यथार्थ स्पष्टीकरण कश्मीर मण्डल में आ० सोमानन्द, उत्पलदेव और अभिनव गुप्त ने किया।

वस्तुतः भारत की दर्शन विद्या की परम्परा में ई० पू० छठी शताब्दी में ही कलिकाल के प्रभाव से एक अतीव अवांछनीय परंतु अति बलशाली मोड़ तब आया जब बौद्धधर्म के आदिगुरु ने यह घोषणा की कि—"मेरे उपदेशों पर भी तब तक विश्वास मत करो जब तक तुम अपनी बुद्धि के स्तर पर पूरी तरह से सन्तुष्ट न हो जाओ।" ऐसी नीति को अपनाकर उन्होंने जिस तर्कप्रधान शुष्क श्रमणदर्शन की परम्परा को जन्म दिया, उसे कलि देवता ही के प्रभाव से तुरन्त ही अशोक और कनिष्ठ जैसे वैभवशाली सार्वभौम सम्राटों का पूरा प्रोत्साहन मिला और आगे भी हर्षवर्धन जैसे सम्राटों की सहानुभूति मिल गई। उससे तर्क-प्रधान प्रमाण-दर्शन काफी उभर आया और योगज-अनुभूति-प्रधान प्रमातृदर्शन पिछड़ता गया। इन श्रमणों ने भारतीय धर्म के ढाँचे को भी काफी हिला दिया और साथ कुछ एक आगमिक योग प्रक्रियाओं को भी अपनाकर और उनके अभ्यास से सामान्य व्यावहारिक सिद्धियों को प्राप्त करके केवल जनसाधारण पर ही नहीं, अपितु विद्वान् ब्राह्मणों पर भी अपनी प्रभावशीलता को खूब जमा लिया।

वैदिक विचारक उनके तार्किक आक्रमणों से अपने धर्म और अपनी दर्शन विद्या की सुरक्षा की चिन्ता में पड़ गए। सोच विचार कर उन्होंने भी सिद्ध सम्प्रदाय के प्रमातृ दर्शन को छोड़कर समयानुकूल प्रमाणदर्शन की ही नीति को अपनाया। उसके फलस्वरूप सांख्य, न्याय, वेदान्त आदि दर्शनों का अभिनव विकास प्रमाणदर्शन की प्रधानता को ले कर होने लगा और प्रमातृदर्शन की परम्पराएँ लुप्तप्राय हो गई। दर्शन विद्या आत्म अनुसन्धान की विद्या नहीं रही, वह तर्क-वितर्क की विद्या बन गई। योग का अभ्यास छूट गया, तर्क की रट उसका स्थान ले गई। दर्शन विद्या का लक्ष्य आत्मदर्शन नहीं रह गया। उसका स्थान वादविवाद में जयश्रीः को पाना ही रह गया। अद्वैत वेदान्त के एक सर्वश्रेष्ठ आचार्य श्रीहर्ष अपने खण्डनखण्ड-खाद्य नामक ग्रन्थ के विषय में लिखते हैं कि यदि कोई शास्त्रार्थी केवल उसके ग्रन्थ में वर्णित युक्तियों को भली-भाँति स्मरण करता हुआ उनके प्रयोग में सिद्ध-हस्त हो जाए तो वह किसी बात के तत्त्व को न जानता हुआ भी वादविवाद में विजय प्राप्त कर सकेगा। तो तर्क ही तर्क चल पड़ा, और उपासना अदृश्य हो गई। आत्मा के विषय में तर्कों की रट लगने लगी, आत्मदर्शन लुप्त हो गया। श्रमण और ब्राह्मण सब मिलकर तर्क को अपनाकर और प्रमाणदर्शन के मार्ग पर ही चलने

लगे। उसके फलस्वरूप प्रमातृदर्शन की परम्परा लुप्त प्राय हो गईं। कुछ एक आगमिक उपासना पद्धतियां नैगमिक ब्राह्मणों और श्रमणों के हाथ में जब आ गईं तो उनका दुरुपयोग भी होने लगा। आगमिक दर्शन सिद्धान्तों को विकृत रूप में प्रकट किया जाने लगा।

तर्क की इस प्रवृत्ति को लगातार काफी प्रगति मिलती ही रही। उसके फलस्वरूप आजकल के विचारक ऐसा भी कहते हैं कि मनुष्य बाल्यकाल से जैसा सुनता है जैसा प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से जानता है, वैसी उसकी धारणा बन जाती है। इस तरह से श्रुति और मति के अनुसार ही दार्शनिक सिद्धान्त और आदर्श बना करते हैं। योग विद्या के विषय में ऐसा कहा जाता है कि मानव जो कुछ सुनता और जानता है तदनुसार ही उसके विश्वास और संस्कार बनते हैं। फिर योग साधना में उसे वैसी ही अनुभूतियां हो जाती हैं, जैसे उसके संस्कार बने हों। अतः 'मति, श्रुति और योगज अनुभूति' तीनों ही निःसार हैं। सार वस्तु एकमात्र तर्क ही है। जो बात तर्क की कसौटी पर पूरी उतर आए, वही बात मान्य है; जो बात तर्क की तलवार से कट जाए वह मान्य नहीं। किन्हीं सीमाओं तक ये बातें ठीक भी हैं। तभी आ० गौडपाद ने कहा है—

यं भावं दर्शयेद् यस्य तं भावं स तु पश्यति।
तं चावति स भूत्वासौ तद्ग्रहः समुपैति तम्॥ (भा० का० २–२९)

काफी हद तक श्रुति, अर्थात् सुनी सुनाई बातों और मति, अर्थात् प्रत्यक्ष आदि के द्वारा जानी हुई बातों का प्रभाव योगज अनुभूति पर पड़ सकता है। इसमें कोई सन्देह नहीं। परन्तु ऐसी बात ध्यान, धारणा-समाधि वाले पातञ्जलयोग में, अर्थात् श्रमण-योग में सम्भव है। आगमिक शाम्भव योग में ऐसा सम्भव नहीं। उसमें ध्यान, धारणा, समाधि के लिए कोई स्थान नहीं। ये सभी साधन चित्त विकल्प रूप हैं, अतः श्रुति और मति का अनुसरण करते हैं। शाम्भव योग तो निर्विकल्प योग होता है। उसके अभ्यास में श्रुति और मति के संस्कारों से छुटकारा पाना होता है। चित्त संस्कारहीन सा हो जाता है। फिर उस योग में चित्त अपने संकल्पन और विकल्पन नामक व्यापरों को भी छोड़कर वातरहित स्थान पर चमकती हुई दीप ज्योति की तरह सर्वथा निश्चल होकर ठहर जाता है। विषयों से मुड़कर जब चित्र आत्मतत्त्व की ओर अभिमुख हो जाता है तो उसका (चित्त का) करणोचित प्रमाणात्मक प्रकाश आत्मा के चिद्रूप प्रमातृप्रकाश के सामने अभिभूत होकर अपने आप को उसी के भीतर खो डालता है। फिर शेष रह जाता है एकमात्र शुद्ध प्रमाता, अर्थात् शुद्ध चिन्मय अहंविमर्शात्मक आत्मप्रकाश, जो स्वयं अपनी ही चिन्मयता के संवित् प्रकाश से अपने शुद्ध संविन्मय स्वरूप का तथा अपनी

स्वभावभूता परमेश्वरतामयी शक्ति का स्वयं अपनी अभेदमयी चिदात्मिका अन्तर्दृष्टि से विमर्शन करता रहता है। इस विमर्शन क्रिया में बुद्धि काम नहीं करती है। वह तो संवित् प्रकाश के भीतर खोई रहती है। चित्त के संकल्पों और विकल्पों का आवरण ही वस्तुतः आत्मा के वास्तविक स्वरूप को ढक कर रखा करता है। तो उस आवरण के विलीन हो जाने पर आत्मदेव अपनी संवित् के चैतन्यात्मक प्रकाश से अपने आप का ही विमर्शन करता रहता है। अपना आप अपने आप का पूरी तरह से साक्षात् दर्शन करता है। इसी को आगमिक परम्परा में आत्मदर्शन कहते हैं।

शाम्भव योग अभ्यास से चित्त की चञ्चलता के विलीन हो जाने पर दो प्रकार की स्थितियों के उदय का होना सम्भव होता है। अपने बल से अभ्यास करने वाले साधकों का चित्त जब विषयों के प्रति उन्मुखता को छोड़कर शान्त हो जाता है तो वे प्रायः सुषुप्ति की दशा में चले जाते हैं। श्रमणों की यही गति हो जाती है। पातञ्जलयोग की समाधि भी एक प्रकार की सुषुप्ति ही होती है। इसमें प्राणी परिमित जीव-चैतन्य के भीतर स्थिति पा जाता है। समस्त क्लेशों आदि की शान्ति से इसमें एक दुःखाभावमयी आनन्दरूपता का अनुभव हो जाता है। उसके अभ्यास से साधक की दार्शनिक दृष्टि या तो बौद्धों के विज्ञानवाद को या शून्यवाद को अपना लेती है। किसी-किसी साधक को इस सुषुप्ति में भी तुर्या का जराभर उन्मेष हो जाता है। उसकी दार्शनिक दृष्टि वेदान्त के विवर्तवाद को ग्रहण करती है। फिर जो सिद्ध गुरु सच्चे स्वात्मसाक्षात्कार से अपने आपको परमेश्वररूपतया पहचान चुके हों, उनके द्वारा अनुगृहीत साधक चित्त का लय होते ही अपनी इच्छाशक्ति के बल से सुषुप्ति को लांघकर तुर्या के किसी ऊँचे सोपान पर पहुँच कर जब अपने स्वरूप का विमर्शन करता है तो उसे अपने आप सर्वशक्तिमान् परमेश्वर ही दीखता है और वह इस समस्त प्रपञ्च को अपनी पारमेश्वरी लीला के अभिनय के रूप में देखने लग जाता है। सुषुप्ति वाला आनन्द तो क्लेश कर्म-विपाक आदि से शून्य होता हुआ दुःखाभाव मात्र ही होता है, भावरूप नहीं होता। परन्तु तुर्या का आनन्द असीम और भावात्मक चमत्कारमय होता है। यही आगमिक आत्मदर्शन का रहस्य है।

इस आगमिक आत्मदर्शन का एक उदाहरण यहाँ दिया जा रहा है। यह आत्मदर्शन योग के अभ्यास से भी होता है, गुरु के द्वारा की गई क्रियादीक्षा के द्वारा भी होता है और शिव के सबल अनुग्रहशक्तिपात से बिना किसी उपाय के अकस्मात् भी हो ही जाता है। स्वामी साहिब्कौल को शिव के अनुग्रह से बाल्यकाल में अकस्मात् ही आत्मदर्शन हो गया। उसके भारी प्रवाह से दबता हुआ सा वह मूर्छित-सा होने लगा और कुछ समय के पश्चात् पुनः होश में आया। वैसी पूर्वोत्तर स्थिति में उसकी वाणी से कुछ पद्य अकस्मात् ही निकल पड़े। उनमें से कुछ एक को यहाँ दिया जा

रहा है। इससे इस बात का स्पष्टीकरण होगा कि आगमिक दर्शन विद्या में आत्मदर्शन किस स्थिति को कहते हैं—आत्मदर्शन होते ही साहिब् कौल अकस्मात् बोल उठे—

येनोत्कीर्णं विश्वचित्रं स्वभित्तौ नानावर्णैश्चित्रितं येन भक्त्या।
अन्ते स्वस्मिन् नृत्यते येन हृत्वा सोऽहं साहिब्कौलकारामशम्भुः॥ १॥

कः स्विद्देहः कस्य देहः क्व देहो देही दहेनैव बद्धो न बद्धः।
सोऽहं शम्भुर्विष्णुदर्को गणेशो धाता शक्तिः सर्वशक्तिर्नमो मे॥ २॥

जाग्रत्यां वा स्वप्नजायां दशायां सौषुप्त्यां वा या चिदायाति तुर्या।
तामप्येतां तिष्ठतेऽस्मा अतीत्य सर्वस्मै मे सर्वभासे नमोऽस्तु॥ ४॥

मृत्युर्मृत्युभाजां न मृत्युर्मृत्युज्ज्ञानां नैव जाता यतस्ते।
सोऽहं मृत्युं चाप्यमृत्युं व्यतीत्य भासे भासा मृत्युमृत्युर्नमो मे॥ ५॥

देहे पाते मृत्युकल्पामवस्थां पञ्चश्लोकी केनचित् संस्मृतेयम्।
पञ्चश्लोकी प्राप्य संज्ञां कृताऽन्या साहिब्कौलाराम संस्थेन भूयः॥ ११॥

इन श्लोकों का नाम उन्होंने "शिवजीवदशकम्" ऐसा रखा कुछ ऐसा ही आत्मदर्शन भगवद्गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने अपने प्रिय शिष्य अर्जुन को कराया था। उसका ज्ञान योगबल से व्यास को भी हुआ और अपनी कवित्वशक्ति से उसी का काव्यात्मक वर्णन उसने भगवद्गीता के ग्यारहवें अध्याय में किया।

जब श्रमणदर्शनों के प्रचार से आगमिक दर्शन विद्या की गुरु-शिष्य परम्पराएँ लुप्त प्राय हो गयीं तो कैलाशवासी भगवान् श्रीकण्ठनाथ शिव के आदेश से तीन सिद्ध पुरुष अवतार के रूप में इस पृथ्वी पर उतर आए। उनमें से अमर्दक नाम से सिद्ध ने मन्दधिषणा वाली जनता के हित के लिए शैवी आगमिक दर्शन विद्या का प्रचार द्वैत दृष्टि को लेकर किया। इस तरह से अमर्दक की परम्परा के अभ्यास के साधक अपने आपको शुद्ध और असीम चैतन्य के रूप में पहचान लेता है और परिपूर्ण परमेश्वरता के सामर्थ्य को भी अपने भीतर पा लेता है, परन्तु जगत् को अपने से भिन्न ही समझता रहता है। इस भेद दृष्टि को छोड़ नहीं सकता। उसके फलस्वरूप उस स्थिति में चिरकाल तक टिका रहता है जिसे विद्येश्वरों या यन्त्र नामक प्राणियों की स्थिति कहा जाता है। यह भूमि शुद्ध-विद्या क्षेत्र की वह निम्नतर भूमिका है जिसे महामाया कहते हैं।

तीव्र बुद्धि वाले साधकों के हित के लिए श्रीनाथ नाम के सिद्ध इस पृथ्वी पर उतर आए। उन्होंने आगमिक दर्शन विद्या का प्रचार भेदाभेदमयी दृष्टि को लेकर किया। इस दृष्टि वाले साधक अपने शुद्ध चिन्मात्र स्वभाव को और अपनी परमेश्वरता-

रूपिणी शक्ति को पहचान कर कृतकृत्य हो जाते हैं, परन्तु ठहरते हैं भेदाभेदमयी शुद्ध विद्या के क्षेत्र में ही। वे जगत् को अपने से भिन्नरूपतया देखते हुए ही उसे स्वशरीर-वत् अभेद दृष्टि से भी देखा करते हैं। उन्हें भेद में भी अभेद का और अभेद में भी भेद का विमर्शन होता रहता है कि "अहमिदम्" या "इदमहम्"। पृथ्वी पर उतरने पर इन दो सिद्धों को शैवी दीक्षा किसने दी; इस बात पर न तो शैव आगमों से ही कुछ प्रकाश पड़ता है और न दर्शन ग्रन्थों से या ऐतिहासिक वर्णनों से ही आधुनिक युग के शोध विद्वान् इन दोनों को ही महामुनि दुर्वासा के शिष्य बताते हैं। परन्तु इस विषय में कोई भी प्रमाण कहीं भी नहीं मिल रहा है। हाँ तीसरे सिद्ध श्री त्र्यम्बका-दित्य के विषय में आचार्य सोमानन्द ने शिवदृष्टि में लिखा है कि उन्हें शैवदर्शन की पूर्ण दीक्षा महामुनि दुर्वासा से प्राप्त हुई। इसी कथन मात्र से भ्रम में पड़े हुए आधुनिक विद्वान् अमर्दक और श्रीनाथ को भी दुर्वासा के ही शिष्य कहा करते हैं। अस्तु।

त्र्यम्बकादित्य कैलाश पर्वत के प्रदेश में प्रकट हुए। उन्हें महामुनि दुर्वासा से आगमिक शैवदर्शन के सभी रहस्यों का प्रकाश प्राप्त हुआ। तदन्तर उन्होंने दो शिष्य परम्पराओं को चलाया। एक को अपने पुत्र त्र्यम्बक द्वितीय के द्वारा चलाया। उस परम्परा को त्र्यम्बक-मठिका कहते हैं। इसका विशेष प्रचार आगे कश्मीर मण्डल में हुआ और वहीं पर वसुगुप्त, भट्ट कल्लट, सोमानन्द, उत्पलदेव और अभिनवगुप्त जैसे अन्तरतम अनुभूति से सम्पन्न और सर्वशास्त्रज्ञ विद्वान् गुरु प्रकट होते रहे। त्र्यम्ब-कादित्य ने एक और परम्परा को अपनी पुत्री के द्वारा चलाया। इसे अर्धत्र्यम्बक मठिका कहा करते हैं। इन दोनों ही परम्पराओं में आगमिक दर्शन विद्या को सर्वथा अभेदमयी दृष्टि को लेकर के ही सिखाया गया तीव्रतर बुद्धि वाले साधकों के हित के लिए, अतः आगमिक दर्शन की ये दो परम्पराएँ ही सर्वोच्च दर्शन विद्याएँ हैं। त्र्यम्बका-दित्य के सोलहवें वंशज संगमादित्य घूमते-घूमते कश्मीर आ गये और यहीं बस गए। यह बात आठवीं शताब्दी की है। आगे यह परम्परा कश्मीर की उर्वरा मस्तिष्क स्थली में गहरी जड़ें पकड़ गई और खूब फली और फूली। इसका वाङ्मय सिद्धान्त क्षेत्र में और साधना क्षेत्र भी परिपूर्ण विकास को प्राप्त कर गया। आचार्य अभिनव गुप्त के समय में अमर्दक और श्रीनाथ की परम्पराओं के प्रधान गुरु भी कश्मीर में ही विद्यमान थे त्र्यम्बकादित्य ने जिस अर्धत्र्यम्बक नाम की परम्परा को भी अभेदमयी दृष्टि को लेकर के चलाया था, उसके प्रधान गुरु आचार्य श्री शम्भुनाथ दसवीं शताब्दी में जालन्धर पीठ में, अर्थात् वर्तमान कांगड़ा नगर में स्थित देवी वज्रेश्वरी के आयतन में निवास करते थे। ये शम्भुनाथ अपने समय के सबसे ऊँचे ज्ञान-विज्ञानवान् गुरु थे जो आगमिक दर्शन विद्या के तथा योगविद्या के सूक्ष्म से भी सूक्ष्म रहस्यों के ज्ञान-विज्ञानवान् थे। आचार्य पृथ्वीधर ने इन्हीं का नाम सिद्धनाथ बताया है। आचार्य अभि-

नवगुप्त को आगमिक दर्शन विद्या के सिद्धान्त पक्ष में और प्रयोगपक्ष में जो भी सन्देह शेष रह गये थे, उन सभी का निराकरण इन शम्भुनाथ ने ही किया था। उन्होंने इनके नाम के साथ 'जगदुद्धृतिक्षमः', त्रिकार्थाम्भोधिचन्द्रमाः' 'दृष्टभैरवं' इत्यादि विशेषणों का प्रयोग किया है। फिर आगमिक दर्शन विद्या को सर्वथा गुप्त रखना चाहिए या उसे स्फुटतया प्रकट करना चाहिए, इस प्रकार की जो समस्या अनादि-काल से ही इस विद्या को स्फुट होने नहीं देती थी, उस समस्या को श्री शम्भुनाथ ने ही सुलझा दिया। इन्होंने यह आदेश दिया कि "अत्यन्त रहस्यात्मक बातों को न तो एक ही प्रकरण में कहीं पूरी तरह से स्पष्ट ही करना चाहिए और नही उन्हें सर्वथा गुप्त ही रखना चाहिए।" इस विषय में आचार्य अभिनगुप्त ने कहा है—"नातिरहस्य-मेकत्र ख्याप्यं न च सर्वथा गोप्यमिति ह्यस्मद्गुरवः" (तं० सा० पृ० ३१), उनके इस प्रकार के आदेश से जब आगमिक दर्शनविद्या के प्रतिपादन का मार्ग खुल गया तो तन्त्रालोक, तन्त्रसार, मालिनीविजयवार्तिक जैसे ग्रन्थों का निर्माण हो सका, जिनसे आगमिक साधना पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। इन ग्रन्थों के तथा शिवदृष्टि और ईश्वर-प्रत्यभिज्ञा-विमर्शिनी जैसे ग्रन्थों के अध्ययन से दर्शन विद्या के सिद्धान्तपक्ष और प्रयोग पक्ष की समस्त शङ्काएँ और समस्याएँ शान्त हो जाती हैं और बुद्धि सर्वथा निरा-कांक्ष हो जाया करती है। परन्तु माया के प्रभाव से अधिकांश विद्वानों को इस ओर रुचि ही नहीं बनती। वे प्रायः प्रमादर्शन की तर्कमयी ग्रन्थियों में ही उलझे रहते हैं। इनके विषय में स्वच्छन्दतन्त्र में कहा गया है—

इदं तत्त्वमिदं नेति विवदन्तीह वादिनः॥
....

असद्युक्तिविचारज्ञाः शुष्कतर्कावलम्बिनः।
भ्रमयत्यदेवताम् मायां ह्यमोक्षे मोक्षलिप्सया॥

(स्व० तं० १० ११२८ तः ११४२)

आचार्य अभिनवगुप्त ने भी कहा है—

केतकीकुसुमसौरभे भृङ्ग एव रसिको न मक्षिकाः।
भैरवीयपरमाद्वयार्चने कोऽपि रज्यति महेशचोदितः॥

(तं. आ. ४–२७६)

वर्तमान युग के अनेक विचारक महामुनि दुर्वासा से सम्पर्क जैसी घटनाओं को कपोलकल्पित और पौराणिक बातें कह सकते हैं। परन्तु हमारे गुरुदेव आचार्य श्री अमृतावाग्भव जी जब सोलह वर्ष के ही थे तो भगवती बालात्रिपुरा की आरा-धना के फलस्वरूप उन्हें अपने घर में महामुनि दुर्वासा ने आकर और दर्शन देकर उन्हें

सर्वाङ्गसम्पूर्ण शाम्भव योग की प्रक्रिया को सिखा दिया। उसके अभ्यास से उन्हें पहले तो लौकिक समस्यायें सुलझती गयीं। फिर दिव्य दर्शन होते रहे और स्वयमेव बिना अभ्यास के ही आगमिक दर्शन विद्या के परमाद्वैत, स्वातन्त्र्य, पारमैश्वर्य आदि सिद्धान्तों की साक्षात् अनुभूति हुई; तदनुकूल ग्रन्थों को पढ़ने से पूर्व ही उस अनुभूति के आधार पर ही उन्होंने "आत्मविलास" जैसे उत्तम दर्शन ग्रन्थ का निर्माण किया। इन सत्य घटनाओं की ही तरह त्र्यम्बकादित्य आदि के साथ घटित घटनायें भी सत्य ही हैं; कपोलकल्पित नहीं है। फिर कोई भी व्यक्ति यदि यथार्थ ढङ्ग से शाम्भवी योग विद्या का अभ्यास करे तो उसे अब भी पराद्वैत शैवदर्शन के सिद्धान्तों का साक्षात्कार हो सकता है। जैसा शास्त्र में कहा है वैसा अवश्य होगा। इसलिए कहा भी गया है—

विधिवादपरमिदं तन्त्रं नार्थवादः कथञ्चन ॥ (आगमः)

———

वेदों में आयुर्विज्ञान के मूल-तत्त्व

—प्रो० युगलकिशोरमिश्र :

प्राणिमात्र में आधि-व्याधि रहित दीर्घजीवन की कामना नैसर्गिक रूप में है।[1] वेद का भी यह उपदेश है कि मनुष्य को कर्मरत रहते हुए सौ वर्ष जीने की अभिलाषा रखनी चाहिए।[2] सक्रिय यशस्वी जीवन के लिये शरीर के अङ्ग-प्रत्यङ्गों की दृढ़ता, मानसिक प्रफुल्लता, एवं यज्ञ कर्मों से सम्पृक्ति अनिवार्य आवश्यकताएँ हैं। अतएव इनके लिये वेदमन्त्रों में प्रार्थना की गई है।[3] वेदों में सुस्वास्थ्य के लिये न केवल आध्यात्मिक एवं आधिदैविक उपचार वर्णित हुए अपितु आधिभौतिक उपचारों की भी स्थापना हुई, जिसे भैषज्य विज्ञान, आयुर्विज्ञान, या चिकित्साविज्ञान शाखा के रूप में प्रसिद्धि प्राप्त हुई। आयुर्विज्ञान का वेद से साक्षात् सम्बन्ध होने कारण ही भारतीय आचार्यों ने इसे भी अनादि एवं नित्य माना है। इस सन्दर्भ में आचार्य चरक की ये पंक्तियाँ अत्यन्त माननीय हैं—

"सोऽयमायुर्वेदः शाश्वतो निर्दिश्यते, अनादित्वात्, स्वभावसंसिद्धलक्षणत्वात्, भावस्वभावनित्यत्वाच्च।[4]

वेद-प्रतिपादित आयुर्विज्ञान शाखा में प्राचीन ऋषि-महर्षियों ने निरन्तर शोध प्रक्रिया चालू रखी और कालान्तर में इस शाखा को इतना विकसित एवं समृद्ध किया कि इसे उपवेद के रूप में मान्यता मिली जिसका उपजीव्य अथर्ववेद माना गया।[5] प्रारम्भ में समग्र आयुर्विज्ञान एक रूप में था तथा इस समग्र शास्त्र का ज्ञान एक ही साक्षात्कृतधर्मा पुरुष (=ऋषि) कर लेता था। कालान्तर में दूरदृष्टि वाले महर्षियों ने आगामी सन्तति को अल्पायु एवं अल्पमेधस् जानकर इसके आठ विभाग की आयो-

---

1. "A keen desire to live a long and healthy life of a hundred years was the natural outcome of the optimistic and robust outlook which the ancient Indian had in life. Their healthy slogan was prevention is better than cure."—The Vedic Age : Dr. R C. Majumdar.
2. "कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः।" मा० सं० 4012
3. "स्थिरैरङ्गैस्तुष्टुवांसस्तनूभिर्व्यशेमहि देवहितं यदायुः।" मा० सं०
4. चरकसू० 30/25।
5. "इह खलु आयुर्वेदो नाम यदुपाङ्गमथर्ववेदस्यानुत्पाद्यैव प्रजाः श्लोकशतशहस्रमध्याय-सहस्रं च कृतवान् स्वयम्भूः।—सु० सू० 1/3।

जना की जिसे द्वापर युग में भगवान् धन्वन्तरि ने परिष्कृत एवं विकसित कर लोकहित की दृष्टि से प्रवर्त्तित किया।[1] ये आठ इस प्रकार हैं—

(i) काय-चिकित्सा, (ii) शल्य-चिकित्सा, (iii) शालाक्य-चिकित्सा, (iv) कौमारभृत्य (बाल-चिकित्सा), (v) भूतविद्या (ग्रह-चिकित्सा), (vi) अगदतन्त्र (विष-विज्ञान), (vi) रसायन, (viii) वाजीकरण।

वेद के सदृश आयुर्वेद के दो सम्प्रदाय—वेद के दो सम्प्रदाय माने जाते हैं—(i) ब्रह्म-सम्प्रदाय, (ii) आदित्य-सम्प्रदाय। यह सर्वविदित है कि सृष्टि के प्रारम्भ में ब्रह्मा के द्वारा चारों वेदों का प्रवर्त्तन हुआ। इसे ब्रह्मा ने अपने प्रमुख शिष्यों ऋषि-गणों आदि को उपदिष्ट किया। इसे वेद को "ब्रह्म-सम्प्रदाय" कहा जाता है। इसके अतिरिक्त योगि-याज्ञवल्क्य द्वारा भगवान् सूर्य के आराधन से प्राप्त जो शुक्लयजुर्वेद का पञ्चदशशाखात्मक वाङ्मय था, वह "आदित्य-सम्प्रदाय" के नाम से विख्यात हुआ। पौराणिक अनुशीलन से आयुर्वेद के भी इसी प्रकार दो सम्प्रदाय परिलक्षित होते हैं। ब्रह्मवैवर्त्तपुराण के अनुसार प्रजापति ने चारों वेदों का गहन अनुशीलन कर आयुर्विज्ञान (=आयुर्वेद) प्रस्थान की स्थापना की।[2] आचार्य चरक के अनुसार ब्रह्मा से आयुर्वेद का ज्ञान दक्षप्रजापति ने ग्रहण किया, प्रजापति से अश्विनीकुमारों ने, उनसे इन्द्र ने तथा इन्द्र से अत्रि, अग्निवेश आदि ऋषिगणों को शास्त्र प्राप्त हुआ।[3] इस प्रकार ब्रह्मा से प्रवर्त्तित होने के कारण इसे आयुर्वेद का "ब्रह्म-सम्प्रदाय" कहा जा सकता है। इसके अतिरिक्त ब्रह्मवैवर्त्तपुराण में एक अन्य सम्प्रदाय का भी उल्लेख हुआ है, जिसे भास्कर (आदित्य) सम्प्रदाय कहा गया है। इसके अनुसार भगवान् भास्कर ने वेदों में निहित चिकित्साशास्त्र के तत्त्वों का अवलोकन कर एक स्वतन्त्र संहिता का निर्माण किया और उसे अपने शिष्यों को पढ़ाया, जिन्होंने अपने अनुशीलन से संहिताओं का निर्माण कर इस प्रस्थान को और विकसित किया।[4] इस प्रकार आयु-

---

1. द्र० वायुपुराण 40/23।
2. ऋग्यजुः सामाथर्वाख्यान् दृष्ट्वा वेदान् प्रजापतिः।
   विचिन्त्य तेषामर्थञ्च आयुर्वेदं चकार सः॥ (ब्र० वै० पु०, ब्र० ख० अ० 16)
3. ब्रह्मणा हि यथाप्रोक्तमायुर्वेदं प्रजापतिः।
   जग्राह निखिलेनादावश्विनौ तु पुनस्ततः॥
   अश्विभ्यां भगवाञ्छक्रः प्रतिपेदे ह केवलम्। (च० सू० 1/4–5)
4. ....स्वतन्त्रसंहितां तस्माद् भास्करश्च चकार सः।
   भास्करश्च स्वशिष्येभ्य आयुर्वेद - स्वसंहिताम्।
   प्रददौ पाठयामास ते चक्रुः संहितास्ततः।
   तेषां नामानि विदुषां तन्त्राणि च कृतानि च॥
   (ब्र० वै० पु०, ब्रह्म खं० अ० 16/10–12)।

वेद के दो सम्प्रदाय माने जाने चाहिये—(i) ब्रह्म-सम्प्रदाय, (ii) भास्कर या आदित्य-सम्प्रदाय। यह भी एक अद्भुत साम्य है कि ब्रह्मा ने तथा भास्कर ने अपने जिन शिष्यों को आयुर्वेद प्रस्थान का उपदेश किया वे प्रायः सभी वेदमन्त्रों के द्रष्टा के नाम सर्वानुक्रमणी आदि ग्रन्थों में वर्णित हैं। अतः ऐतिह्य की दृष्टि से यह बात पुष्ट होती है कि वेद एवं आयुर्वेद के प्रवर्त्तक एवं उपदेशकों की परम्परा बहुत घुली-मिली है।

वेदों के विभाजन के समान आयुर्वेद का विभाजन—सृष्टि के प्रारम्भ से द्वापर युग तक जिस प्रकार एकात्मक वेद का अध्ययन प्रवर्त्तित था तथा द्वापर में महर्षि व्यास द्वारा वेदों का चार विभाजन किया गया, उसी प्रकार प्रारम्भिक अवस्था में आयुर्वेद समग्र रूप में एकत्र संकलित था, किन्तु द्वापर युग में भगवान् धन्वन्तरि ने इसका आठ विभाग कर दिया।[1] यहाँ यह ज्ञातव्य है कि धन्वन्तरि शल्यचिकित्सा (SURGERY) के महान् आविष्कर्त्ता थे। धन्वन्तरि का शाब्दिक अर्थ है शल्य-चिकित्सक या शल्य-वैज्ञानिक। आचार्य डल्हण ने लिखा है कि—"धन्वं शल्यं शास्त्रं, तस्यान्तं पारं इयति गच्छति इति धन्वन्तरिः।" इस प्रकार प्राचीन वेदज्ञ महर्षि औषधि-चिकित्सा के साथ शल्यचिकित्सा के पारङ्गत विद्वान् थे, यह सर्वथा सिद्ध है। वेदों में शल्य-चिकित्सा के अद्भुत उदाहरण दृष्टिगत होते हैं। तैत्तिरीयसंहिता के एक प्रसंग के अनुसार दैवभिषक् अश्विनीकुमारों ने देवगणों की प्रार्थना पर कटे हुए यज्ञशिर का सफलतापूर्वक प्रत्यारोपण किया, जिसके सम्मान स्वरूप अश्विनीकुमारों को यज्ञ में निर्धारित किया गया।[2] ऋग्वेद के एक मन्त्र के अनुसार अश्विनीकुमारों ने "विश्पला" नामक राजमहर्षि की कटी जंघा के स्थान पर आयसी (लौहमयी) जंघा का प्रत्यारोपण किया था।[3] सुश्रुत के वर्णन के आधार पर यह ज्ञात होता है कि विक्षत नासिका पर त्वचा का संश्लेषण कर अंग-सौष्ठव करने की विधि भी विकसित थी। पाश्चात्य चिकित्साशास्त्री डा० न्यूबर्जर ने भारतीय शल्य-चिकित्सा की महत्ता को स्वीकार करते हुए आधुनिक प्लास्टिक-सर्जरी का मूल भारतीय पद्धति को माना है।[4] प्रो० वेबर ने भी अपने ग्रन्थ में लिखा है कि शल्य विज्ञान में भारतीयों को

---

1. द्र० वायुपुराण 40/23 एवं सु० सं० अ०।
2. 'यज्ञस्य शिरोच्छिद्यत। ते देवा अश्विनावब्रुवन् भिषजो वै स्थ इदं यज्ञस्य शिरः प्रत्य-धत्तमिति। तावब्रूतां वरं वृणवहै। ग्रह एव नावत्रापि गृह्यतामिति ताभ्यामेतमाश्विनम-गृह्णन्ततो वै तौ यज्ञस्य शिरः प्रत्यधत्ताम्।"—तै० सं० 6/4/9।
   "अश्विनौ देवभिषजौ यद्वाहाविति स्मृतौ।
   दक्षस्य हि शिरच्छिन्नं पुनस्ताभ्यां समाहितम्॥ च० सं०
3. ऋग्वेद 1–116–15।
4. **"The Plastic Surgery of the 19th century was stimulated by the examples of Indian methods." History of Medicine.**

विशिष्ट कौशल प्राप्त रहा है।[1] भारतवर्ष में बौद्ध धर्म के प्रभाव से शल्य-चिकित्सा का न केवल विकास अवरुद्ध हुआ, अपितु ह्रास प्रारम्भ हो गया। यतः बौद्ध धर्म का आदर्श सिद्धान्त अहिंसा व्रत था; अतः धर्मान्ध जैन-बौद्ध-मतानुयायियों ने शवच्छेद कार्य पर रोक लगा दी। अशोक के शिला-लेखों में शव के चीर-फार का निषेध-उपलब्ध होता है। इस प्रकार शल्य-विज्ञान के शोध कर्त्ता चिकित्सकों एवं छात्रों को अपने परीक्षण एवं अध्ययन के लिये शव को साधारण रूप में प्राप्त करना असंभव हो गया, फलतः शल्य-विज्ञान की यह अतिविकसित वैदिक-परम्परा विलुप्त होती चली गयी। वैदेशिकों का जब भारत आगमन हुआ तो उन्होंने ग्रन्थों के आधार पर इस विधा की जानकारी प्राप्त की तथा अपने देश में उस पर अनुसन्धान एवं प्रयोग करते हुये प्रावीण्य प्राप्त कर लिया।

वेदों में रोगोत्पत्ति के सिद्धान्त—वैदिक ग्रन्थों में रोग की उत्पत्ति के प्रमुख चार कारण माने गये हैं। वे हैं—(1) आन्तरिक विष-संचय (2) जीवाणु या क्रिमि (3) त्रिदोष (4) मनस्ताप या मनोविकार।

आन्तरिक विष-संचय—अथर्ववेद के मन्त्रों[2] के अनुसार जीव शरीर के भीतर विभिन्न रासायनिक दूषण एवं अन्य अस्वास्थ्यकर कारणों से विष की मात्रा शनैः-शनैः संचित होने लगती है, जो समय पाकर शरीर में विकार उत्पन्न कर देती है। इसके शमन हेतु अथर्ववेद के मन्त्रों में विभिन्न रोगों के कारणभूत विषों को बाहर निकालने का उल्लेख किया गया है। आज के चिकित्साशास्त्री भी विषरूप मल को रोगोत्पत्ति का एक कारण स्वीकार करते हैं। आयुर्वेदज्ञों ने 'मल' की व्याख्या करते हुए कहा—"मलिनीकरणान्मलाः" अर्थात् जो विजातीय तत्त्व (मल या विष) दूषण पैदा करते हैं वे मलपदवाच्य हैं। इन विजातीय तत्त्वों के शरीरगत प्रतिरोधक क्षमता से अधिक मात्रा में संचित हो जाने पर रोगोत्पत्ति होती है। 'विष' शब्द विष्लृ व्याप्तौ से बना है। जो खाते ही शरीर में व्याप्त हो जाता है वह विष है।[3] विष के पर्याप्त रूप में वेद में "मदावती" शब्द का प्रयोग[4] भी मिलता है, जिसका अर्थ खाने से मद उत्पन्न करने वाला है। नशीले पदार्थ इसी कोटि के विष हैं जो मद उत्पन्न करते हैं, किन्तु जिनका अधिक सेवन घातक हो जाता है। विष की दो श्रेणियाँ मानी

---

1. "In surgery too the Indians seem to have attained a special proficiencr and this department European Surgeons might perhaps, even at the present day, still learn something from them, as indeed they have already borrowed from the operation of Rhinoplasty. History of Medicine by Weber.
2. अथर्ववेद 4/8/10
3. अथर्ववेद 10/4/22
4. अथर्ववेद 4/7/4

गई हैं (1) स्थावर विष[1] (2) जंगम विष[2] इनमें पृथ्वी, पर्वत, औषधि और कन्द आदि से निकाला गया स्थावर विष तथा सर्प, वृश्चिक, मशक, क्रिमि आदि से प्राप्त होने वाला जंगम विष कहा गया है।

(२) **जीवाणु या क्रिमि**—क्रिमि द्वारा रोगोत्पत्ति का वेदों में विस्तृत विवेचन उपलब्ध होता है। आचार्य यास्क ने क्रिमि पद का निर्वचन करते हुए कहा—"क्रव्ये मेद्यति, क्रमतेर्वा स्यात्सरण कर्मणः कामते र्वा।"[3] क्रव्य अर्थात् कच्चे मांस (अथवा दूषित वस्तु) में मेदन अर्थात् पुष्ट होने से क्रिमि कहे जाते हैं जो कि सरण शील (रेंगते) होते हैं। अथर्ववेद के मन्त्रों में जलीय जीवाणुओं पार्थिव क्रिमियों एवं वायवीय जीवाणुओं का उल्लेख किया गया है।[4] क्रिमि या जीवाणु स्थूल रूप से दो प्रकार के हैं। एक वे जो इन्द्रियों से प्रत्यक्ष किये जा सकते हैं तथा दूसरे वे जो अदृश्य होते हैं। इसके अतिरिक्त वेद मन्त्रों में क्रिमियों की नई श्रेणियाँ (प्रजातियाँ) बतलाई गई हैं, उनमें से कुछ इस प्रकार हैं—

जायान्य—एक पुरुष से दूसरे के शरीर में संक्रमित होने वाले जीवाणुओं की जायान्य संज्ञा बतलाई गई है।[5] ये छींक, जँभाई, एवं श्वासादि के माध्यम से बाहर निकलकर दूसरे के शरीर में प्रविष्ट होते हैं। राजयक्ष्मा के क्रिमियों को वैदिक साहित्य में इस श्रेणी का माना गया है।

अन्वान्त्र—मनुष्यों और पशुओं की आँतों में उत्पन्न होने वाले क्रिमि अन्वान्त्र कहे गये हैं।[6]

खलजाः (शकधूमजा)—मल-मूत्रेन्द्रियों के माध्यम से संसर्गदोषों के कारण प्रविष्ट होने वाले क्रिमि खलजाः कहे गये।[7]

राक्षस—"रक्षितव्यमस्माद् रहसि क्षिणोति इति वा रात्रौ नक्षत इति वा" इन व्युत्पत्तियों के आधार पर ये वे क्रिमि हैं जो प्राकृतिक असन्तुलन, दूषित पदार्थों के प्रयोग, दूषित वातावरण से मानव शरीर में प्रविष्ट होकर विकार पैदा करते हैं।[8]

---

1. अथर्व॰ 4/7/6
2. अथर्व॰ 10/4/22
3. निरूप 6/12
4. अथर्व॰ 2/20/9
5. अथर्व॰ 2/31/4
6. अथर्व॰ 3/31/4
7. अथर्व॰ 8/6/15
8. अथर्व॰ 7/58/2

पिशाच—"पिशितमश्नाति" इस व्युत्पत्ति के आधार पर कच्चे मांस के खाने, अपक्व, या अर्धपक्वादि भोजन करने उत्पन्न विधि को पिशाच शब्द से व्यवहृत किया गया हैं।

यातुधान—"यातु (गन्ता) धीयते (अभिधीयते) तथा यातना दुखं दधति ते यातुधानाः" इन व्युत्पत्तियों के आधार पर उड़ने वाले, डंक मारने वाले कीट मत्कुणादि "यातुधान" कहे गये हैं।

गन्धर्व—"गां वाणिं धारयतीति" इस व्युत्पत्ति के अनुसार गायक (गुंजन करने वाले) क्रिमि को गान्धर्व कहा गया है। मच्छर आदि इसी कोटि में आते हैं।

अप्सरस्—ऐसे कीटाणु जो जल में अत्यन्त सूक्ष्म रूप में घुले-मिले रहते हैं तथा जल पीने के माध्यम से मनुष्य शरीर में प्रविष्ट होकर रोग पैदा करते है। इसकी व्युत्पत्ति "अप्सारिणी भवति" यह की गई है।

क्रिमिदी—शरीर के फेफड़े, श्वास नली, हृदय की झिल्ली आदि आवरणों छलनी करने वाले क्रिमि इस कोटि में आते हैं।

इनके अतिरिक्त वेद मन्त्रों में शताधिक अन्य क्रिमि प्रजातियों का वर्णन मिलता हैं, जिनका उल्लेख यहाँ संभव नहीं है। क्रिमिजन्य रोगों को चिकित्सा का भी वर्णन विस्तृत रूप में वेदों में मिलता है। इसप्रकार आधुनिक चिकित्सापद्धति का जीवाणुवाद का सिद्धान्त वेद प्रसून ही है।

(३) **त्रिदोष**—तीन धातुओं वात, पित्त, कफ (श्लेष्म) के असन्तुलन से रोगोत्पत्ति होती है, यह वैदिक सिद्धान्त है जिसे आयुर्वेद में विस्तृत रूप से विकसित किया गया है।[1] 'या एकमोजम्मेधा विचक्रसे' इस अथर्ववेदीय मन्त्र में प्रयुक्त 'त्रेधा' पद का विश्लेषण करते हुए आचार्य सायण ने 'वात-पित्त श्लेष्मलक्षणदोषत्रयकारि देवतात्मना' यह अर्थ किया है। इसके अतिरिक्त 'यो आभ्रजा वातजा यश्च शुष्मो वनस्पतीन्' इस मन्त्र की व्याख्या में आचार्यों ने अभ्रशब्द से कफ तथा शुष्म से पित्त ग्रहण किया है। ऋग्वेद के अन्य मन्त्र में देवभिषक् अश्विनीकुमारों से शरीर के त्रिधातुओं के सन्तुलन की प्रार्थना की गई है।

त्रिदोष के सन्दर्भ में यह बात ध्यातव्य है कि इसका मूलाधार वैदिक त्रिदेवतावाद है। निरुक्तकार आचार्य यास्क ने अग्नि, वायु (या इन्द्र) तथा सूर्य (=सोम)

1. The special feature of the Ayurvedic system in that it bases the explanation of the origin of all diseases as due to the lack of balance of the tridosas–Vata, Pitta, and Kafas It is said that the Ayurvedic science in based on the phenomenal world in nothing, which possesses the sum total of the three gunas. Sattva, Rajas, and Tamas History of Hindu Medicine by G. N. Mukhopadhyaya.

ये तीन मूलभूत दैवततत्त्व माने हैं।[1] इन त्रिदेवों का सीधा सम्बन्ध त्रिदोष वात-पित्त-कफ से है। इस सिद्धान्त की ओर संकेत करते हुए आचार्य ने 'सोमसूर्यानिलास्तथा' इस पंक्ति के द्वारा वात-पित्त-कफ की इनके प्रतिनिधि में शरीर में अवस्थिति बताई है और कहा कि—'वायोरात्मैवात्मा, पित्तमाग्नेयः श्लेष्मा सौम्य इति।' आचार्य चरक ने उपर्युक्त सिद्धान्त के उपबृंहण में त्रिविध रोगों का उल्लेख करते हुए कहा — 'अतस्त्रिविधा व्याधयः प्रादुर्भवन्ति, आग्नेयाः, सौम्याः, वायव्याश्च।[2] प्राच्य आयुर्वैज्ञानिकों के अनुसार पित्त के अन्तर्गत अग्नि ही कुपित होने पर अशुभ एवं अकुपित रहने पर शुभकारण बनता है। इसीप्रकार श्लेष्मा (कफ) एवं वात के अन्तर्गत क्रमशः सोम एवं वायुकुपित रहने पर शुभ के कारण बनते हैं।[3] जिसप्रकार सोम, सूर्य और अग्नि विसर्ग-आदान और विक्षेप इन तीन क्रियाओं के द्वारा जगत् को धारण करते हैं, उसीप्रकार इन्हीं क्रियाओं के द्वारा वात, पित्त और कफ मानव-शरीर को धारण करते हैं।[4]

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि आयुर्विज्ञान के वेत्ताओं ने त्रिदेववाद के आधार पर त्रिदोष की अवधारणा की तथा रोगों के आधिदैविक उपचार-मन्त्राराधन, जप, यज्ञ, वैदिकशान्तिकर्म आदि की ओर संकेत किया तथा इनके अनुष्ठान से रोगशमन एवं सुस्वास्थ्य की प्राप्ति का दिग्दर्शन कराया है।

(४) मनोविकार या मनस्ताप—मन के शोक-मोहग्रस्त होने तथा शिवेतर-संकल्पयुक्त होने पर ईर्ष्या, भय, शोक, क्रोध, अहंकार, द्वेष आदि मनोविकार उत्पन्न हो जाते हैं, जो मानव मस्तिष्क, बुद्धि एवं शरीर को असन्तुलित कर देते हैं, जिससे प्राणि का अनुदित क्षय होने लगता है। इन सभी मानसिक रोगों को उत्पत्ति का मूलकारण आचार्य चरक ने प्रज्ञापराध माना है।[5] प्रज्ञापराधयुक्त मनुष्य धी, धृति, स्मृति विभ्रष्ट होकर अनुचित कार्य करने लगता है जिससे उसके शारीरिक एवं मानसिक

---

1. निरुक्त अ० 1।4।

2. चरक नि० 1।4।

3. अग्निरेव शरीरे पित्तान्तर्गतः कुपिताकुपितः शुभाशुभानि करोति। सोम एव श्लेष्मान्तर्गतः कुपिताकुपितः शुभाशुभानि करोति…………। चरकसूत्रस्थान 12।13।

4. विसर्गादानविक्षेपैः सोमसूर्यानिलास्तथा।
धारयन्ति जगद्देहं कफपित्तानिलास्तथा ॥ सु० 2।18

5. ईर्ष्या-शोक-भय-क्रोध-मान-द्वेषादयश्च मे।
मनोविकारास्तेऽप्युक्ताः सर्वे प्रज्ञापराधगाः ॥ (च० सू० 7।7।52।

दोष प्रकुपित हो जाते हैं।[1] इसके कारण उन्माद, नशाखोरी आदि रोगों की उत्पत्ति होती हैं। मनस्ताप या मनोविकारजन्य व्याधियों की निवृत्ति के लिये वेदों में शिवसंकल्पसूक्त का प्रयोग तथा कई अन्य उपचार निर्दिष्ट किये गये हैं।

रोगोत्पत्ति का आध्यात्मिक पक्ष—उपनिषदों के अनुसार पञ्चमहाभूतों के संयोग से सजीव सृष्टि होती है। आत्मा और मन इसके अन्यतम तत्त्व हैं। ब्रह्माण्ड प्रकृति में जब किसी कारणवश विक्षेप या व्यतिक्रम उत्पन्न होता है तो पिण्ड शरीर (व्यष्टि) पर भी उसका प्रभाव अवश्य पड़ता है, जिसके कारण पञ्चतत्त्वों में से किसी तत्त्व का असन्तुलन हो जाता है। फलतः उसका सीधा प्रभाव मन एवं शरीर पर होता है जो आनुषंगिक रोगोत्पत्ति का कारण बनता है। इसके अतिरिक्त कुछ ऐसे रोग जो व्यक्ति में जन्मकाल से रहते हैं उनका कारण पूर्व जन्मार्जित पाप या अधर्माचरण माने गये हैं, जिन्हें 'दैव" संज्ञा से भी अभिहित किया गया है।[2] पूर्व-जन्मार्जित कर्मविपाक[3] रोग रूप में उद्भूत होते हैं। अतएव कहा गया है— "पूर्वजन्मकृतं रोगरूपेण जायते"। इन रोगों के शमन के लिये वेदानुमोदित कर्म[4] गृह्यसूत्रों एवं स्मृतिग्रन्थों में विस्तार से प्रतिपादित किये गये हैं। आयुर्वेद के आचार्यों ने भी अपने ग्रन्थों में इनका वर्णन किया है।

वेदोक्त विविध चिकित्सा पद्धतियाँ—वैदिक चिकित्सा पद्धतियाँ मूल रूप से दो वर्ग की हैं—(1) दैवव्यपाश्रय तथा (2) युक्तिव्यपाश्रय। अथर्ववेद के

---

1. धीधृतिस्मृतिविभ्रष्टः कर्म यत्कुरुतेऽशुभम्।
   प्रज्ञापराधं तं विद्यात्सर्वदोषप्रकोपकम् ॥ च० शा० ॥ 102
2. पूर्वजन्मकृतं कर्म तद्दैवमिति कथ्यते।
3. वेदोक्तमायुर्मर्त्यानामाशिषश्चैव कर्मणाम्।
   फलन्त्यनुयुगं लोके प्रभावश्चैव कर्मणाम् ॥ मनु० प्र० अ० 84
4. It is a special feature of the Ayurvedic treatises that many prescriptions of medicines for various diseaes are also associated with the prescription of certain rituals, Japas and Pujas, which are characteristically based on Hindu religion and Dharma. It is believed by every Hindu that disease is only a transformation of sins commitied by him is his previous birth. To remove that sin and its transformation, viz:, the disease, the medical treatment of the disease alone is not sueffiicient but the performance of certain Prayascitta which would give full effect to the treatment given is also necessary. History of Hindu Medicine by G. N. Mukhopadhyaya.

भाष्यकार आचार्य केशव के अनुसार इन दो वर्गों का आधार व्याधियों का द्वैविध्य है। इनमें पूर्वजन्मार्जित कर्म विपाक जन्य रोगों का उपचार दैवव्यपाश्रय वर्ग का विषय है तथा आहारादि वाह्यनिमित्तों से उत्पन्न रोगों की चिकित्सा युक्ति-व्यपाश्रय-वर्ग के अन्तर्गत आती है।[1] वेदों के अनुशीलन से यह ज्ञात होता है कि उपर्युक्त दोनों वर्गों के लिये चार प्रकार की चिकित्सा पद्धतियाँ विकसित थीं जो इस प्रकार हैं—(1) आंगिरसी (2) मनुष्यजा (3) दैवी (प्राकृतिक) (4) आथर्वणी।

1. आंगिरसी - इस चिकित्सा विधि में विविधवनस्पतियों एवं पशु-पक्षियों के उत्सर्जित तत्त्व, उनके अवयवों, रासायनिक यौगिकों तथा विषों के आवश्यकतानुसार प्रयोग द्वारा रोगमुक्त किया जाता था। इस आंगिरसी चिकित्सा पद्धति की प्रकृति कुछ अंशों तक आधुनिक ALLOPATHY चिकित्सा विधि से मिलती है।

2. मनुष्यजा—मानव द्वारा निर्मित की गई औषधियों यथा—चूर्ण, अवलेह, भस्म, कषाय आदि द्वारा जो चिकित्सा की जाती है उसे मनुष्यजा चिकित्सा कहा गया है। आजकल इसे DRUG THERAPY या औषधि चिकित्सा के नाम से अभिहित किया जा सकता है। इसके अन्तर्गत खनिज, समुद्रज, प्राणिज, उद्भिज्ज पदार्थों का औषध द्रव्यों के रूप में प्रयोग किया जाता है। मनुष्य शल्य चिकित्सकों द्वारा विविध उपकरणों (औजारों) की सहायता से की जाने वाली शल्यचिकित्सा (Surgery) भी इसी के अन्तर्गत परिगणित होती है।

3. दैवी या प्राकृतिक—जल, अग्नि, वायु, सूर्यकिरण, प्राणायाम, भावातीत-ध्यान, धारणा, समाधि, योगासन, व्यायाम आदि के द्वारा जो रोगोपशमन किया जाता है उसे दैवी या प्राकृतिक चिकित्सा कहा गया है। आजकल इसे NATUROPATHY कहा जाता है।

4. आथर्वणी—इसके अन्तर्गत मन्त्र-चिकित्सा, मणि (रत्न) चिकित्सा, यज्ञ चिकित्सा आदि आते हैं। विविध मंत्रों के प्रयोग से ध्वन्यात्मक तरंगों के साथ अदृष्टोत्पत्ति द्वारा रोगशमन किया जाता है। वेदों में ऐसे मन्त्र, विशिष्टसूक्त प्रतिपादित हैं, जिनका सविधि प्रयोग आरोग्यदायक होता है। मणि-चिकित्सा में स्वर्ण, रजत, मोती, प्रवाल, हीरक, माणिक्य, नीलम आदि रत्नों के धारण तथा उनकी किरणों का शरीर पर प्रयोग कर व्याधिनाश किया जाता है। यज्ञ-चिकित्सा में विविध काम्येष्टियों का प्रयोग किया जाता था, जिसके द्वारा सन्तानप्राप्ति एवं अन्य व्याधियों

---

1. "तत्र द्विविधा व्याधयः। आहार-निमित्ताः, अन्यजन्मपापनिमित्ताश्च। तत्राहार-निमित्तेषु चरकवाग्भटसुश्रुतेषु ''''''व्याध्युपशमनं भवति। अशुभनिमित्तेषु अथर्ववेद-विहितेषु शान्तिकेषु व्याध्युपशमनं भवति।" अथर्वभाष्य भाग 1 पृ० 32 (होशियारपुर संस्करण)।

का शमन किया जाता है। मनोवैज्ञानिक चिकित्सा, सम्मोहन चिकित्सा आदि भी आथर्वणी चिकित्सा पद्धति के अन्तर्गत आती हैं जिसे आजकल PSYCHO-THERAPY के नाम से सम्बोधित किया जाता है।

इस प्रकार वेदों में निहित आयुर्विज्ञान के तत्त्वों का दिग्दर्शन हमें प्राप्त होता है। वैदिक भाषा की पदावलि में अनेक अर्थों को धारण करने के कारण कई प्रख्यानों की जन्मदात्री है। अतएव आचार्यों ने इस वाणी को रहस्यगर्भा कहा है। आवश्यकता इस बात की है कि स्वाध्यायतपःपूत-दृष्टि से सतत चिन्तन एवं मनन किया जाय जिससे ज्ञान के वहु आयाम प्रतिभासित हो सकें।

शक्ति पूजा का उद्भव एवं विकास

डॉ० जगदीशप्रसादशुक्ल

कितनी ममता है, इस एक मा शब्द में। मातृ साधना का गम्भीर रहस्य शास्त्रमर्मज्ञ साधक ही उद्घटित कर सकता है। जीवन की मध्य वेला, आनन्दमयी मा का नैमिष आगमन, मेरी चिरसंचित शक्तिसाधना सहसा उद्बुध हो जाती है। आनन्दातिरेक से मानस सरोवर में अनेक तरङ्गें धारावाहिक रूप में प्रवाहित होने लगती है। सभी रस, अशेष भाव, शक्ति देवी के चरणों में करुणा के अश्रुकणों के रूप में मा के चरणों को प्लावित करने के लिए प्रवहमान हृदयपटल को द्रवित करते हैं। वाक्सूक्त का स्मरण वागम्भृणी देवी की वाणी को पुनः-पुनः चिन्तन के लिए बाध्य करते हैं।

मानव के इतिहास का अवलोकन करने पर शक्ति साधना का विराट स्रोत सहस्त्र धाराओं के मध्य में प्रवाहित है। मानव की आदि दीप्ति शक्ति ही है। शक्ति साधना का आदि स्वरूप देवी पूजा है। विश्व के प्रायः सभी स्थानों में किसी न किसी रूप में देवी की आराधना प्रचलित है।

हार्वाट स्पेन्सर (Harbert spenser) टॉयलर (Tylor) रिज्वे (Ridge-way) आदि आलोचकों की दृष्टि में आदिम मानव के धर्म के मूल में 'ऐनिमिज्म' (Animisum) वस्तु मात्र सजीव है—यह धारण है, अतः प्रकृति के पूर्ण विकास में आत्मा की अवधारणा से सभी की पूजा करते थे।[1] मनुष्य अपने समान सभी को सजीव मानता था।

कतिपय आचार्यों की मान्यता थी कि मृत व्यक्ति की आत्मा के प्रति सम्मान, श्रद्धा मानव के धर्म की मूलभूमि है। मृत व्यक्ति की आत्मा के प्रति विश्वास को द्वितीय स्तर प्रकृति की विविध विभूतियों की शक्तिशाली आत्मा (Spirit) के प्रति विश्वास उद्बुद्ध होता है। वह विश्वास करता है कि वृक्ष पर्वत सभी स्थावर-जङ्गम जगत् के कण-कण में चैतन्य है। देवी की व्यापकता को प्रकृति के साथ ओत-प्रोत मानकर सर्वत्र नमन करता है। दुर्गा का देवी-सूक्त उसी का प्रतिविम्बावधारण है। अतः प्रकृतिपूजा मानव का अन्यतम उत्स हैं।

लाँग (Long) के सिद्धान्त में प्रकृति की विविध विभूतियों में अपनी शक्ति की अपेक्षा विशिष्ट शक्तियों का कनुसन्धान प्राप्त कर धर्म की भावना जाग्रत हो जाती

1. Ground work of the Philosophy of Religion. p. 12.

है। जिस प्रकृति की गोद में मानव अभिवर्धित हो रहा है, वह विराट् और रहस्यमयी है। उसकी पर्वत, वन, हिंस्र जन्तु, सिंह आदि की प्रचण्डता में अपने को अतिशय क्षुद्र प्राणी मानकर प्रकृति पूजा के लिए अभिभूत हो जाता है। प्रकृति की शक्ति को देखकर भय और विस्मय की अनुभूति कर देवत्व की अवतारणा के साथ शक्ति पूजा का आरम्भ करता है। प्रकृति-पूजा-मूलक धर्म सहज धर्म (Naturalisitic religion) है, (Otto pfeliderer) आदि जर्मन मनीषिगण भी यही मानते हैं कि प्रकृति की शक्ति का गंभीर संपात ही धर्म का उद्भव करती है। मानव केवल प्रकृति के रुद्र रूप का ही दर्शन नहीं करता है वरन् उसके माधुर्य और सौम्य रूप का अवलोकन कर उसके प्रति कृतज्ञता-ज्ञापन के लिए भक्ति श्रद्धा के प्रसून को उसके सम्मुख बिखेर देता है। प्रकृति की सहायता के बिना जीवन में सुख शान्ति सम्भव नहीं है। शक्ति को स्वतन्त्र इच्छा-शक्ति-सम्पन्न अवगत कर उसके अनुग्रह की कामना से उसकी पूजा में तत्पर हो जाता है। हार्य्यमान (Edward von Hartmann) की यह अवधारणा है कि अनुसार प्रकृति शक्ति की पूजा भी धर्म का मूलाधार है। पूजा के मूल में दुःख, दैन्य और अभाव का बोध जाग्रत रहता है।

एलियट (Eliot) ने स्पष्ट शब्दों में कहा है मनुष्य यदि परम सुख में रहता, दुःख, दैन्य नहीं रहता तो धर्म का भाव ही नही आता। मानव पूजा के द्वारा देवी से दैन्य का विनाश और सुख-शान्ति की कामना करता है, किन्तु आर्य साहित्य के अवलोकन से यह धारणा दृढ़ नहीं होती है, क्योंकि प्रीति और कृतज्ञता के अवबोध से भी पूजा में अग्रसर होता है। दुष्टों का विनाश सज्जनों की रक्षा भी पूजा के लिए प्रधान कारण है। इस तरह उच्चतर शक्ति पूजा धर्म का मूल है और पूजा ही धर्म है। धर्म असीम निर्भरता का भाव है। यह (Schbieranacher) भी मानता है।

विश्व के अनेक स्थान है, जहाँ शक्ति की प्रधानता है। मा के नाम से ही अपना परिचय देते हैं, इन स्थानों में मातृक्रम से वंश की धारा चलती है। आस्ट्रेलिया की अधिक आदिम जातियाँ इसी व्यवस्था को स्वीकार करती है।[1] मातृ-प्राधान्य अर्थ पुरुष की अपेक्षा नारी की प्रधानता मानता है। मा ही एक मात्र आश्रय और अवलम्बन रहती है। परिवार के बन्धन के लिए अपेक्षित मूलाधार स्नेह-प्रेम आदि हृदयवृत्तिका प्रकाश ममतामयी मा के द्वारा सम्भव है। मातृरूप में ही नारी प्रीति की केन्द्र भूमि है। नारी की प्रधानता का कारण रहस्यमयी शक्ति है। रहस्यमयी शक्ति के आधार पर नारी ही समाज की नेत्री होती है।

भारतीय परम्परा को देखने पर मा का इतना महत्वपूर्ण स्थान था कि "यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः" यह मनीषियों की स्पष्ट उद्घोषणा है। जितने

1. Autropology Ist. Ed. 1904. p. 402.

भी संग्राम भारत भूमि पर हुए हैं वे सभी नारियों के सम्मान की रक्षा के लिए ही हुआ है। इतना ही नहीं यहाँ के सैनिकों को युद्धभूमि में जाने से यह प्रतिज्ञा करनी पड़ती थी कि "नारयो लेभिरे पृष्ठं न वक्षः परयोषिताम्" अर्थात् पर स्त्री के वक्षःस्थल का स्पर्श नहीं करूँगा।

असभ्य या सभ्य सभी मानवीय भाषा में जननी को 'मा' शव्द से सम्वोधित किया जाता है, भले ही शव्द में उच्चारण में कुछ परिवर्तन रहे किन्तु, उत्पन्न शिशु 'मा' कहकर ही रोता है यह सत्य है कि 'मा' शव्द का स्पष्ट उच्चारण सम्भव नहीं था, किन्तु मा की ध्वनि तो मुखरित होती ही थी, इसीलिए मा, अम्मा, माम्मा, मम्मी आदि जननी के लिए प्रसिद्ध हैं। जननी की शक्ति या दीप्ति या देवता ही कालक्रम में मातृदेवता के रूप में प्रतिष्ठित हुई, अतः मानव की आदि देवता मातृ-शक्ति को मानना युक्ति-विरुद्ध नहीं है। मातृरूपिणी देवी की पूजा अतिशय प्राचीन एवं बहुव्यापक है।

भूमध्य सागर के तट पर एवं पश्चिम एशिया के देशों में मातृस्वरूपिणी देवी की पूजा पूर्णतः प्रचलित थी। इजियान (Aegian) सागर के तीर से ईरान, काकेसस, मिस्र आदि विराट भूखण्ड में महादेवी की पूजा होती थी। मेसोपोटेसिफ, एसिफ, माइनर, सीरिफ, प्यालेण्टाइन आदि देश विशेष रूप से मातृपूजा प्रधान देश है। सिन्धु उपत्यका एवं वेलूचिस्तान में प्राग् ऐतिहासिक नारी मूर्ति पायी जाती है। सामान्यतया इनको देवी की मूर्ति माना जाता है। पश्चिम एशिया में महादेवी की पूजा का यही मूलाधार है।

वैदिक परम्परा की ओर ध्यान देने पर यह स्पष्ट है कि मातृस्वरूपा 'अदिति' ही यहाँ की महादेवी थी, यह सर्वेश्वरी ही सभी देवगणों में श्रेष्ठ जननी थी। इस 'मा' महादेवी की अनेक मूर्तियाँ कृष्णसागर के तट पर दानुपु की उपत्यका में भी पाई जाती थी। इन स्थानों में मातृक्रम या मातृतन्त्र का प्रचलन था। आज देवगणों में आदित्य के रूप में दैत्य से देवगणों को पृथक् किया जाता है यह मातृ परम्परा की प्रधानता का ही बोधक है। प्रोफेसर पाटन के (Paton) मत में सेमेटिको के बिच्छिन्न होने के पूर्व उनका समाज मातृप्रधान या मातृतन्त्र था। समाज की नेत्री मा ही थी। फ्रेजार के मत में किसी समय एसिफमाइनर में मातृतन्त्र था। प्राचीन मिश्र में मा माउत (Mu cr Mauta) देवी थी। यह मङ्गलदायिनी मा धरित्री थी। केप्य उसियावासी 'मा' शब्द से प्रसिद्ध मातृदेवी की पूजा करते थे। हिटाइटो के मध्य में महादेवी की पूजा प्रचलित थी, उनका भी नाम 'मा' था।[1] ग्रीस एवं रोम में माइया (Maia) देवी थी। यह माइया शब्द भारत की मातृका का स्मरण कराता है। ऐसा प्रतीत होता

1. E. R. E. voe VI, S. S. W. PP. So2–So819bid PP. Soo–Sol

है कि मातृका और माइया शब्द विश्व के विभिन्न अंचलों में मातृदेवी के लिये प्रचलित था।

रोमवासी माइया देवी को 'बोना दिया' (Bona dia) कहते थे। इस शब्द का अर्थ मङ्गलादेवी होता है। अदिति के समान यह भी देव भक्त थी। फ्रांस एवं स्पेन में 'माये' (Maye) इस नाम से मातृ पूजा होती थी। इंग्लैण्ड में यही माय रानी (Maye Queen) हो गयी। पाँच सौ ईसा पूर्व से ख्रीष्ट धर्म में ही 'माइया' देवी मा=र=ईया' Maria=Ma (r) ia) इस नाम देवी को जानते थे। यही मेडाना है। मेडाना पूजा मातृ देवता की पूजा है।[1] प्राग् ऐतिहासिक मेक्सिको में यही 'माइएल' (Mayal) नाम से पूजित होती थी। इस शब्द का देवता और मनुष्य की माता—यह अर्थ होता है।[2] काल के परिवर्तन क्रम में एक ही देवता अन्य स्थान में भिन्न नाम से पूजित होते हैं। जीवनधारा और समाज व्यवस्था में परिवर्तन का यह फल है। यह सत्य है कि मातृरूप से अविरिक्त रूप में भी देवी की पूजा प्रचलित थी। यह तो मानना किसी न किसो रूप में सुख-जननी, शस्य-जननी देव और मानव जननी को ही मातृदेवी के रूप में स्वीकार किया गया है। अखण्ड प्रकृति= अदिति की विविध शक्ति अनेक हृदयों के कोमल भाव तथा शक्ति ही देवी रूप की समर्थिका थी।[3] यही आत्मा देवी थी। पृथ्वी को माता और द्यौ को पिता यह वेद के मन्त्रों से भी प्रसिद्ध है।[4] प्राचीन चीन में द्यौ को पिता और पृथ्वी को माता के रूप में सार्वजनीन पूजा होती थी।[5] ग्रीक देश में धरित्री माता का नाम गइया (Gaia) था। प्राचीन ग्रीस के डेल्फी (Delhfi) स्थान में कालानुक्रम में सबसे प्रधान देवी गइया थी। आगे चलकर धरित्री देवी का नाम डिमिटार (Demeter) हो गया था। रोम में धरित्री माता अर्थात टेरामेया (Terra Matter) कहते थे। कृषि को अधिष्ठात्री देवी को शस्याधिष्ठात्री के रूप में नारी पूजा का अधिकार भी नारो को ही था। भारतवर्ष में राजपूताना में अन्नपूर्णा की पूजा का अधिकार नारी को ही था। कालक्रम में अन्नपूर्णा का सर्वत्र शस्पाधिष्ठात्री के रूप में पूजा प्रचलित है किन्तु इनकी पूजा स्त्री और पुरुष सभी करते हैं। यह कहा जा सकता है कि प्रजनन शक्ति के आधार पर विश्व में जीवनो शक्ति की धारिका पोषिका के रूप में मातृदेवी का ही महत्त्व था। प्रकृति की सृष्टि शक्ति और ध्वंसशक्ति का विग्रह ही मातृदेवी है।

सेमेटिक देवी की 'नवाँ' फ 'ननइ' नाम से पूजा करते थे। आलोचकों की दृष्टि में उनकी मातृ देवता ही थी, पुरुष देवता नहीं थे। इस शब्द का विभिन्न भाषाओं में मातृवाचक के रूप में प्रयोग होता था। ऋग्वेद में भी 'मा' के अर्थ में 'नना' प्रयोग मिलता है।[5] यह भो प्रजनन शक्ति विग्रह है। वेविलनिक या कार्थेजेर

1. S. S. W. Pp. 502-508.
2. Ibid. Pp. 500–501.
3. E R. E Vol. I. P. 424.
4. ऋ० वे० १।८९।४।
5. ऋ० वे० ९।११२।३, G. o. I. I. H. E. bol,x. P. 409

मिलिस्टिस के अनुसार यह रणदेवी या योद्धाओं इष्टदेवी की या विजयप्रदान करने वाली देवी थी।[1] नना की पूजा वैक्ट्रियाना (Bactriana) पर्यन्त मिलता है। कुशाणराज लुविंहक की प्रथम ख्रीप्टशतक की मुद्रामें नना का नाम मिलता है। आर्मेनिया की लाइकस उपत्यका में भी यह प्रसिद्ध थी।

वेलिस्तान में हिंलाज शक्तिपीठ है, प्रतीत होता है कि यह भी नना का स्थान था। वहाँ के मुसलमान इसे नानी का तीर्थ अर्थात् 'हज' ? पाकिस्तान होने से पहले तक भारतीय हिंलोजतीर्थ जाते थे। वहाँ फलफूल चढ़ाते और मोमवत्ती जलाते थे।[2] देवी नना या ननइफ एवं ग्रीक की देवी अर्तिसका (Artreus) के शिष्य है। इनका चिह्न (Symbol) भ्रमर है। एफिसस (Ephesus) एवं सुसा (Susa) में इनकी भ्रमाच्छादित प्रतिछवि उपलब्ध होती है।[4] भारत में भी देवी भागवत में भ्रामरी देवी प्रसिद्ध है।[3] नना के समान ही सेमेटिक देवी की चर्चा मिलती है। उनका नाम 'अनत्' है केनान = पालेष्टाइन में इनकी पूजा होती थी। यह नारी सुलभ विभिन्न शक्ति का विशेष विग्रह है। उनकी दृष्टि में इनकी कृपा से प्रेम का उद्भव होता है और नारी मातृत्व से प्रतिष्ठित होती है कि मिश्र में यही देवी रणचण्डी की मूर्ति है। इनका आयुध शूल, चर्म एवं परशु है फलतः यह उत्पादिका और रण शक्ति है। इनको कृषि और युद्ध की देवी कहा जा सकता है। मा दुर्गा भी कृषि और युद्ध की देवी है।

अरब देश में महादेवी का नाम अल्लतफअलिलत् है। अल्लत का अर्थ भट्टारिका (The Lady) होता है, आदिम सेमेटिक धर्म की अन्य देवियों के समान यह देवी भी अतिशय तेजस्विनी, स्वतन्त्र, ईश्वरीय है। यह शुद्ध मातृमूर्ति है— किसी की पत्नी नहीं थी। वह उस समय की देवी थी, जिस समय 'मा' की प्रधानता थी और वही कर्त्री होती थी। पुरुष का कर्तृत्व नहीं था। इनका पौराणिक इतिवृत्त नहीं मिलता है। वेविलोन और एसिरिफ में 'ईशतार' नाम से देवी की पूजा होती थी। प्राचीन लिपि में इसको स्वर्ग की प्रथम उत्पन्न कहा जाता था। यह आदि देवता सृष्टि थी करुणामयी मानव जननी थी। यह इशतार उर्वरता की देवी, वृक्ष को उत्पन्न करने वाली फल की अधिष्ठातृ देवी थी, प्राचीन धरित्री माता के रूप में इनकी प्रतिष्ठा थी।

मातृ देवता के साथ जल का सम्पर्क प्राचीन काल से ही आ रहा है। देवी स्वभावतः जल की भी देवी हो गयी हैं जीवनाधान जल से ही होता है। भारत में देवीपीठ के समीप में झरना, कुण्ड या नदी रहती है। गङ्गा, यमुना, सरस्वती आदि सभी नदियों को देवी के रूप में प्रतिष्ठा होती है।

1. द्रष्टव्य—मारुतीर्थ–हिंलाज।
2. P. S. W. A. D. R. Bh. V. P. 802.   3. R. S. P. 61.

'इश्तार' देवी का रुद्र रूप भी है, मूढ़ व्यक्तियों के द्वारा उनकी अवज्ञा पर भयङ्कर रूप धारण कर उन पर आघात करती है। अभिचारात्मक व्याधि के रूप में आघात होता है। एक अनुचर दल जो भूत पत्नी के नाम से प्रसिद्ध है, यही ध्वंसात्मक कार्य करती है। इश्तार देवी का एक सहायक जिसे भैरव कहा जा सकता है, वह पुत्र, पति और स्वामी है। एक पति के रहने पर भी यह कुमारी ही कही जाती है। वेविलन में इसको टम्युज (Tammus) और एशिया में असुर (Ashur) शक्तिमान् रणदेवता कहा जाता है। इश्तार के पुजारी को इश्तारितम अर्थात् पवित्र वाराङ्गना कहा जाता है। यह देवी मन्दिर में रहती है और वाराङ्गनावृत्ति करती है। इसरूप में अनेक देवों में भिन्न-भिन्न नाम और रूप में इनकी पूजा होती है।

नाम के विषय में निर्देश दिया ही है कि यह रणचण्डी और कुमारी है। पर्वत के साथ इस मातृरूपिणी का विशेष सम्बन्ध है। रण में सेनादल की नेत्री के रूप में उल्लेख मिलता है। सभी समय यह पार्वती के नाम से निर्दिष्ट होती है। (Lady of the mountain) इस देवी का वाहन सिंह है और स्वामी का वाहन वृषभ है पूजा आदि में अङ्गरूप में गणना के योग्य है। सम्भवतः भारतीय देवी का ही वहाँ गमन हुआ है।[1]

इस प्रकार सभी स्थानों में विभिन्न नामों से देवी की आराधना होती है, जिसका इस संक्षिप्त लेख में साङ्गोपाङ्ग वर्णन सम्भव नहीं है।

डायना रोम की देवी का वनदेवी वन की अधीश्वरी के रूप में आराधना होती है। ऋग्वेद[2] में अरण्यानी है, चण्डी के साथ भी इसकी तुलना की जा सकती है, क्योंकि दोनों ही जीव-जन्तु की रक्षिका हैं। यह कहना अत्युक्ति नहीं की शक्तिपूजा मानव की मज्जा में अवस्थित है। कितना परिवर्तन हुआ, किन्तु, देवी की पूजा आज भी चल रही है।

यूरोप के साहित्य और दर्शन को देखने से यह सिद्ध है कि वे भी शक्ति को स्वीकार करते हैं। कवि सुइन वर्ण की Mater Trimphalos, Herthia, The Pilgrims एवं Dolores कविताओं में उल्लेख मिलता है। उन लोगों के द्वारा प्रस्तुत शक्ति धारणा भारतीय शक्ति धारणा के सर्वथा समान है। वे सब शक्ति को केवल आध्यात्मिक दृष्टि से ही विवेचित नहीं करते हैं, वरन् युक्ति तर्क विचार से निरपेक्ष प्रत्यक्ष अनुभूतिमात्र है।

माजदा धर्म में अनाहित देवी का विशेष स्थान है। अवेस्ता दीर्घतम याश्तों के एक याश्त (Yast) में इनकी स्तुति की गई है। यह पवित्र जल की अधिष्ठात्री देवी है।

1. Pre-Aryan fleremts in Indian culture. I. H. & Vol X. PP. 16-17.
2. ऋग्वेद 10/147।

यह नक्षत्रलोक में रहती है। चार घोड़ों के द्वारा इस शक्तिमयी देवी का रथ खींचा जाता है। अत्याचारी और अनिष्टकारी का यह नाश करनेवाली है। यह दैत्यों की संहारकारिणी है, अहुर मज्दा ने इनको सृष्टि की रक्षा भार प्रदान किया है। इनकी आराधना के द्वारा कीर्ति और धन की प्राप्ति होती हैं। वंशवृद्धि इनकी कृपा से होती है। अवेस्ता में इनके अतिशय सुन्दर स्वरूप का वर्णन मिलता है। रूपलावण्य-सम्पन्ना, कृशाङ्गी, क्षीणमध्यभागा, सघनपयोधरा, वलयसमन्विता शुभ्रबाहु, रत्न-मण्डितकनकमुकुट से सुशोभित-मस्तका, कनककुण्डला स्वर्णपादुकालङ्कृत रूप में इनका वर्णन किया गया है। इनकी पूजा एवं कृपा के लिए पशुबलि दी जाती है। शत्रुविजय और राज्यलाभ के लिए अनेक बलि अपेक्षित है। भेड़, बैल और अश्व की बलि होती है।[1]

इस प्रकार विदेशों में भी सर्वत्र देवी पूजा का प्रचलन था और है।

भारत में शक्ति पूजा का इतिहास देखने से यह अवगत होता है कि अरण्य-वासी प्रोटो अष्ट्रलय प्रधानतया स्त्री देवता की ही पूजा करते थे। यह कहा जाता है कि यहाँ की शक्तिपूजा की परम्परा इनसे ही आरब्ध है। इनके वाद प्रोटो द्राविड अर्थात् आदि द्राविड़ का निर्देश मिलता है। कतिपय ऐतिहासिक इनका भारत में पश्चिम दिशा से प्रवेश मानते हैं और ईरान, इराक, ग्रीक, ग्रोस एवं एशिया माइनर में इनका स्थान मानते हैं। ऐसा अवगत होता है कि द्राविड़ों की देवीपूजा के मूल मे भय का स्थान अवगत होता है। इनकी पूजा का प्रधान अङ्ग पशुबलि था।

मङ्गोल या किरात भारत के प्राचीन आगन्तुक देवी के ही उपासक थे, अनेक स्थलों में देवी को किराती या किरातिनी कहते हैं, कामरूप देवीपीठ जिसे योगिनी-पीठ योगिनी तन्त्र में कहा जाता है, यह कैरातज है।

"सिद्धेशि ! योगिनीपीठे धर्मः कैरातजो मतः। (योगिनीतन्त्र) परवर्तीकाल में किरातों के धर्म को आर्यों ने अपने में अन्तर्भुक्त कर लिया।

आर्यों का समाज मातृप्रधान था। ऋग्वेद में दीर्घतमा मामतेय उतथ्य नामक एक ऋषि थे, जो कतिपय मन्त्रों में मामतेय के रूप में मातृ नाम का ही उल्लेख करते हैं। वासिष्ठी पुत्र, पाराशरी पुत्र, गौतमी पुत्र आदि के रूप में मा से अपना परिचय अनेक ऋषियों का मिलता है।

वैदिक संहिता में उषा, पृथिवी, वाक्, सरस्वती, रात्रि, धीषणा, इला, सिनीवाली आदि देवियों के नाम का उल्लेख मिलता है, ब्राह्मण आरण्यक और उपनिषद् में अम्बिका, इन्द्राणी, रुद्राणी, शर्वाणी, भवानी, कात्यायनी, कन्याकुमारी, उमा, हैमवती आदि का स्पष्ट उल्लेख किया गया है, इन सभी देवियों से अतिरिक्त अदिति का नाम मिलता है, इस देवमाता के नाम से आज भी आदित्य व्योममण्डल में

1. The Zend-Avesta, part II, pp. 58-73.

देदीप्यमान है। यह अदिति इष्टपथ्या याग की देवता है। इस देवी को सर्वदेवमयी माना गया है। काली का आदि स्वरूप अदिति ही है। इसको सर्वरूपमयी अधिष्ठात्री महाशक्ति के रूप में माना गया है। तान्त्रिक साधना के मूल में शक्ति की ही पूजा महत्वपूर्ण है।

हिरण्यकेशी गृह्यसूक्त में (१।१६।२१) शिवा = शृगाली को उद्देश कर मन्त्र पाठ और पूजा का विधान किया गया है। रात्रिसूक्त, देवीसूक्त के द्वारा ही वैदिकों की शक्तिपूजा की अभिव्यक्ति हो रही है। वाग्देवी सरस्वती को इला ने स्वतन्त्र देवी के रूप में स्तुति की है। इला सरस्वती की नित्य सहचरी है। काली एवं दुर्गा का पूर्वाभास इन दो देवियों के मध्य में उपलब्ध है। वाग्देवी को शतपथ ब्राह्मण के अनुसार सिंह रूप धारण का निर्देश मिलता है, अनन्तर जिसने जिस पशु के रूप को धारण किया उसका वही वाहन हो जाता है। इसीलिए देवी का अस्त्र और वाहन उनके भिन्न नहीं माना जाता है। हंसवाहना को दुर्गा के वर्ग की देवता माना गया है। महाराष्ट्र में मयूरवाहना माना गया है। बौद्धदेव मण्डल की सरस्वती सिंहवादना है।[1]

ऋग्वेद मखिल अंश में श्रीसूक्त है। वेद में इनको पद्मनेमि आदि कहा गया है। पुराण की पद्मा संभवतः यही देवी है। सुवर्ण-रजतमाल्य-धारिणी यही कृषिकी देवी आज की लक्ष्मी है। यजुर्वेद में श्रीमूर्ति का स्पष्ट निर्देश है। राका और सिनीवाली ये सम्भवतः लक्ष्मी में अन्तर्हित है। आश्विन पूर्णिमा को कोजागरी पूर्णिमा के नाम से अभिहित कर दीपमाला समन्विता अमावस्या को लक्ष्मी की पूजा होती है। श्री और भद्रकाली का शाङ्ख्यायन गृह्यसूत्र में एक साथ निर्देश मिलता है।[2] इसी प्रकार महिषमर्दिनी, अम्बिका, दुर्गा, उमा आदि वैदिक काल की देवियाँ प्रसिद्ध हैं।

वेद के अनन्तर इतिहास और पुराणों के परिप्रेक्ष्य में अनेक देवियों का निर्देश मिलता है। यथा—योगनिद्रा, योगमाया, मेघकाली, पार्वती, विन्ध्यवासिनी, त्रिपुरसुन्दरी भिन्न-भिन्न चण्डी, दुर्गा, राधा, सावित्री, भ्रमरवासिनी, ललिता, लिङ्गधारिणी शीतला, काली, वाराही, गजलक्ष्मी, सन्तोषी, कामाख्या आदि अनेक देवियाँ एवं शक्तिपीठों की चर्चा एवं उनके स्तव आदि निर्दिष्ट है। भारत में सभी स्थान देवीपीठ ही है, किन्तु, सभी प्रान्तों में देवी का स्थान समान नहीं है। किसी प्रान्त में अधिक है और कहीं स्वल्प अतः प्राक् वैदिक युग से ही देवी की अक्षुण्ण आराधना हो रही है। आज आनन्दमयी मा भी जगदम्बा के रूप में लोक में आलोक प्रदान करती हुई सर्वोपकारकरणाय सदार्द्रचित्त के रूप में सर्वत्र विराजमान है और भक्तों के कल्याण के लिए सतत सर्वत्र परिव्याप्त है। म० म० कविराज जी की फलश्रुति आराध्या मा की ही विभूति हैं।

1. सरस्वती ग्रन्थ में 15 और 16 संख्या का चित्र द्रष्टव्य है।
2. शा० गृ० सू० 2/14/14।

शैवदर्शन के परिप्रेक्ष्य में शिवपुराण

डॉ॰ महेन्द्र वर्मा 'मधुप'

जैसे विभिन्न नदियाँ निर्मल जल को साथ लेकर अपने इष्ट समुद्र की ओर तेजी से प्रवाहित होती है, ठीक उसी प्रकार भारतोय चिन्तन-विचारधारा रूप सरिताओं का प्रवाह अगाध समुद्ररूप परब्रह्म परमात्मा से मिलने के लिए सतत गतिशील होता हुआ दिखाई देता है। यही कारण है कि अपने-अपने वुद्धि, विवेक, श्रद्धा और भक्ति से उद्‌वुद्ध ज्ञानस्रोत विभिन्न मार्गों व विभिन्न रूपों में परब्रह्म से मिलने के लिए अनवरत समय-समय पर प्रवाहित हुआ है और प्रवाहित होता रहेगा। पवित्र भारत भूमि में जहाँ की मिट्टी हो दीप्तिमान हैं, जहाँ की प्रकृति ही अनुपम और भासमान है जहाँ के विवेकशाल मानवों के चिन्तन में कुछ और ही विशेष है, जहाँ की प्रकृति की चमत्कृति ही ब्रह्मा विष्णु तथा महेश का आलोक विस्तार है। ऐसे भारत में नाना प्रकार के धर्मों, नाना प्रकार के दर्शनों एवं चिन्तनों का प्रस्फुरण होना स्वाभाविक हो हैं। अपने-अपने विचारों के अनुरूप अपने-अपने आराध्यों की उपासना में लीन ऋषियों मुनियों ने उसी एक में अनेक के दर्शन किये जो जिसको भाया उसने उसी को ग्रहण किया। अपने-अपने मानसपटल पर उपलब्ध आलोक सम्पात के अनुसार ही लोगों ने तत् तत् शक्तियों को माना उस में ही उसने विश्व-रूप के दर्शन किए। हमारे देश में उसी अभिरुचि-चिन्तन वैभिन्य ने ही विभिन्न दर्शनों का जन्म दिया। वैष्णव, शैव, शाक्त सौर गागापत्य आदि विभिन्न ऐसे धर्मदर्शनों का उदय उन्हीं चिन्तनों को ही देन है जिनके मूल में उनके अभीष्ट ईष्ट की प्राप्ति थी।

चार्वाक जैन और बौद्ध धर्मों का जहाँ एक ओर बोलबाला था जिसकी दुन्दभि भारतेतर जनों को भी प्रिय लगी। इसके साथ ही साथ सांख्य योग न्याय मीमांसा वेदान्त आदि दर्शनों का जहाँ के चिन्तन में अपूर्व योगदान रहा। इनके अतिरिक्त भी आज तक कई चिन्तन की धाराएँ प्रवाहित हो रही हैं जिनका अस्तित्व संसार के दर्शनों में अपना उत्कृष्ट स्थान बनाए हुए है। प्राचीन काल में तो सहस्रों दार्शनिक चित्त को धारायें बह रही थी जिनका आज चिन्तन-स्रोत ही सूख जाने के कारण विलुप्त हो गया है।[1] कुछ भी हो भारत का चिन्तन संसार को दृष्टि देता रहा है यह

---

१. एवं संबोधितो रुद्रो माधवेन मुरारिणा।
चकार मोहशास्त्राणि केशवोऽपि शिवेरितः॥
कापालं नाकुलं वामं भैरवं पूर्व-पश्चिमम्।
पाञ्चरात्रं पाशुपतं तथान्यानि सहस्रशः॥ कूर्म पुरा॰ १४ अ॰

अनन्तकाल से ही असंख्य जनों को लोचोन्नमेष करता रहा है। इसी चिन्तनधारा में ही शैव दर्शन जिसे कतिपय लोग नकुलीश और कुछ लोग पाशुपत तथा कुछ लोग प्रत्यभिज्ञा दर्शन के नाम से जानते हैं, अपना विशिष्ट स्थान रखता है। यह दर्शन विशिष्ट रूप से शिव पर[१] होने के कारण शैव दर्शन के नाम से ही अभिमत होता है। नकुलीश पाशुपत आदि भी उसी के नाम हैं जिनका एकमात्र उद्देश्य है शिव ही परब्रह्म है वही सर्वदा सर्वकाल में एक है तथा ध्यानगम्य है। वही अनादि अनन्त चैतन्य एक रस अद्वितीय परम तत्त्व है।

पुराण साहित्य के अध्ययन से सुस्पष्ट है कि निगम की अपेक्षा आगम का प्रचुर प्रभाव इसको उद्भासित करता है तन्त्र के परिप्रेक्ष्य में अनेक चिन्तन धारायें और उपासनात्मक मनस परिबोध पर्याप्त रूप से परिलक्षित है। यही कारण है कि वैष्णव पुराण एवं शैव पुराण में तान्त्रिक दृष्टि से विष्णु और शिव का शक्ति के साथ अभिन्न रूप में पर्यवेक्षण इतस्ततः परिव्याप्त है।

कार्य-कारण-भावरहित, कर्मादि-निरपेक्ष सुखदुःखादि से रहित, वैषम्य-दोष-हीन, षडैश्वर्य सम्पन्न महेश्वर ही इस दर्शन का परम तत्त्व है।

महाभारत[२], श्रीमद्भागवत[३], नारदपुराण[४], वायुपुराण[५], शिवपुराण[६], कूर्म-पुराण[७], लिङ्गपुराण[८], राजतरङ्गिणी[९] आदि में 'पाशुपत' का उल्लेख आया है। इसके अतिरिक्त भी विभिन्न पुराणों तथा इतर शास्त्रों में शैवदर्शन के मूलभूत तत्त्वों का अथवा उसके सिद्धान्तों का पर्याप्त रूप में वर्णन आया है।[१०] जिनका प्रतीकात्मक विग्रह हिमालय की शृंखला में नेपाल में आज भी प्रविदित है। (पशूनां जीवानां पतिः पशुपतिः) चराचर उच्चावच्च ब्रह्माण्ड में वही अनुस्यूत है। वराह पुराण में भगवान शिव के पशुपति होने के कारण को निर्दिष्ट करते हुए कहा गया है कि—

---

१. सर्वदर्शनसंग्रह में सायणमाधवाचार्य ने नकुलीशदर्शन को शैव दर्शन से पृथक् उल्लेख किया है। उन्होंने नकुलीश, शैव प्रत्यभिज्ञा आदि दर्शनों को अलग-अलग रूप से वर्णन किया है। (सर्वदर्शनसंग्रह)

२. महाभारत १.१.६७; ५.४८.१०६; ८.६०.२२;

३. श्रीमद्भागवत—४.७.३३; १०.३४.२; १०.७६.४; ४. नारदपुराण ६३।३-१२४;

५. वायु०—२३।२१०-२१३; ३०।२९५;

६. शिवपु० वायवीय संहिता—५ से ६ अध्याय उत्तर भाग ५वाँ अध्याय;

७. कूर्मपुराण—१४ अ०;

८. लिङ्ग पुराण—२४।१२७–१३१ (Age of empirial unity by R. C. May Umder; ९. राजतरङ्गिणी—१।१७.१८, ३।२६७; ५।४०४ राजकोष पृ० ९९;

१०. मत्स्य १५४।४८५; १६२।९; २६५।४०; विष्णु १।८।६; ५।१८.५६ ब्रह्माण्ड २।२७।११६ व १२८;

'अयञ्च सर्वविद्यानां पतिराद्यः सनातनः ।
अहं वै पतितो येन पशुमध्ये व्यवस्थितः ।
अतः पशुपति नाम त्वं लोके ख्यातिमेष्यसि ॥

स्कन्दपुराण के निम्न उद्धरण से भी 'पशुपति' नाम की सिद्धि स्पष्ट होती है यथा—

'पालयामि पशून् यस्मात् सृजामि च यदृच्छया ।
तेषां च पतिरेवाहं तस्मात् पशुपतिः स्मृतः ॥

पदचन्द्रिका में रायमुकुट ने 'स्वामी' के वचन का उद्धरण देते हुए इसकी व्युत्पत्ति इस प्रकार दी है

'पशूनां सुरनरतिरश्चां पतिः पशुपतिः ।
तिर्यग्जातौ पशुः प्रोक्तः सर्वप्राणिषु पुंस्ययम् ॥'[1]

पशुपति में दो शब्द विशेष है एक है पशु दूसरा है पति । 'पशु शब्द का अर्थ स्पष्ट करते हुए शब्दकल्पद्रुम और 'वाचस्पत्यम्' में इस प्रकार कहा गया है कि—'सर्वम-विशेषण पश्यति दृश् कु पशादेशः' । पशु शब्द का अर्थ बहुत ही व्यापक है । पशुओं के अन्तर्गत हम केवल चौपायों जानवरों को ही सीमित नहीं रख सकते अपितु इसके अन्तर्गत वे समस्त प्राणी आ जायेंगे जो चेतन और अर्धचेतन हैं । जिनमें गति एवं स्पन्दनशीलता है अथवा जो थोड़ा-सा भी सोच सकता है अथवा जिनमें थोड़ी भी अनुभूति या प्राण है वे सभी प्राणी पशु भाव में समाहित होते हैं । शिवपुराण में पशु का निर्वचन करते हुए वायुदेव ने मुनियों को बतलाया है कि—

ब्रह्माद्याः स्थावरान्ताश्च पशवः परिकीर्तिताः ।
पशूनामेव सर्वेषाम् प्रोक्तमेतन्निदर्शनम् ॥
स एष बध्यते पाशैः सुखदुःखाशनः पशुः ।
लीला-साधनभूतो य ईश्वरस्येति सूरयः ॥

कौण्डिन्य ने पाशुपत सूत्र भाष्य में पशु की व्याख्या करते हुए लिखा[2] है—

'अत्र पशवो नाम सिद्धेश्वरवर्जं सर्वे चेतनावन्तः ।'[3]

पदचन्द्रिकाकार ने—'पशुर्मृगादौ छागले प्रथमेऽपि पुमानयम् इति ताल्व्यान्ते रभसः, पशवः प्रथमस्तेषां पतिः पशुपतिः, तु 'कौमुदी' कह कर पशु के विषद अर्थ को इंगित किया है । इसी प्रकार से वाचस्पत्यम् के एक उद्धरण 'पशुभावस्थितो मर्त्यो' से मनुष्य भी पशुभाव से युक्त सिद्ध होता है । अंग्रेजी में पशु के लिए 'Animal' शब्द प्रयुक्त है जिसका अर्थ प्राणी से लगाया जाता है ।

---

१. 'पदचन्द्रिका' पृ० ४४, सन्–१९६६ 'संस्कृत का० कलकत्ता'

२. शिवपु० वायवीय संहिता—५।६१–६२, ३. पाशुपत सूत्र भा० १।१ ।

इसीलिए कहीं-कहीं समाजशास्त्रियों एवं दार्शनिकों ने मानव की परिभाषा करते हुए लिखा है कि—'Man is a social animal' अथवा 'Man is a Rational animal' अर्थात् 'मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है' अथवा 'मनुष्य एक विवेकशील प्राणी है यद्यपि प्राणियों में उनके विवेक गुण के आधार पर भेद है किन्तु ये सभी 'वनवत्' समाहार रूप से प्राणी या 'पशु' ही कहलाते हैं।

'पति' शब्द स्वामी, पा ७क, रक्षक, भर्ता आदि विविध रूपों में प्रोक्त होता हैं। पशुओं या जीवों का जो पति है, स्वामी है पालनकर्ता एवं सृजनकर्ता है वही 'पशुपति' है यह पशुपति भगवान शंकर अथवा शिव को माना जाता है। इन्हीं को मुख्य तत्त्व या परब्रह्म मानकर जो दर्शन उसके तत्त्वों का विश्लेषण कहता है वह 'पाशुपत' या शैव दर्शन कहलाता है। पाशुपत का विश्लेषण करते हुए वाचस्पत्यम् में कहा गया है—'पशुपतिर्देवतास्य तस्येदं तेन प्रोक्तम्'[1] अर्थात् जिसका 'पशुपति' देवता है स्वामी है स्वामी है इस कारण से वह पाशुपत के नाम से अभिहित होता है।

पदार्थ

शैव दर्शन (पाशुपत) में प्रमुख रूप से तीन तत्त्व माने गये है। ये हैं—१. पति २. पशु ३. पाश, सर्वदर्शनसंग्रह में सायण-माधव ने इसका उल्लेख करते हुए तन्त्र तत्त्वज्ञों का प्रमाण प्रस्तुत किया है—

'त्रिपदार्थं चतुष्पादं महातन्त्रं जगद्गुरुः।
सूत्रेणैकेन संक्षिप्य प्राह विस्तरशः पुनः॥[2]

[3]शिव पुराण के वायवीय-संहिता में नैमिषारण्य वासियों को शिव तत्त्व का ज्ञान कराते हुए वायु देव ने पशु, पाश और पति के ज्ञान को बतलाया है।

पशुपाशपतिज्ञानं यल्लब्धं तु मया पुरा।
तत्र निष्ठा परा कार्या पुरुषेण सुखार्थिना॥
× × × ×
अजडं च जडं चैव नियंतृ च तयोरपि।
पशुः पाशः पतिश्चेति कथ्यते तत्त्रयं क्रमात्॥
अक्षरं च क्षरञ्चैव क्षराक्षरपरं तथा।
तदेतत्त्रितयं भूम्ना कथ्यते तत्त्ववेदिभिः॥
अक्षरं पशुरित्युक्त क्षरं पाश उदाहृतः।
क्षराक्षरपरं यत्तत्पतिरित्यभिधीयते॥'

---

१. वाचस्पत्यम्—पृ० १०८२ प्रकाशन वर्ष—१९७०
२. सर्वदर्शनसंग्रह-पृ० १७४ वर्ष १९७८ बी० ओ० आर० आई० पूना
३. शिवपुराण-वायवीयसंहिता—पाँचवा अध्याय

यहाँ इन तीनों पदार्थों को कहते हुए यद्यपि इस पुराण में पशु, पाश और पति के क्रम से पदार्थों का निरूपण हुआ है जब कि सायन-माधव ने पति को प्रथम पदार्थ के रूप में माना है इसका कारण स्पष्ट करते हुए वे लिखते हैं—'तत्र पशूनामस्वतंत्रत्वात्पाशानामचैतन्यत्वात्तद्विलक्षणस्य पत्युः प्रथमुद्देश्यः।[२] अर्थात् पशु (प्राणी) के अस्वतन्त्र होने के 'कारण एवं पाश के अचेतन होने के कारण पति ही विलक्षण और श्रेष्ठ होने से प्रथम उद्दिष्ट है।

पति

शैवदर्शन में 'पति' ही परम शिव तत्त्व है।[३] पति ही अत्यन्त रमणीय, गुणों का महान् आश्रय विश्व का स्रष्टा, पशु और पाश से मुक्त करने वाला है। प्रकृति परमाणु आदि अचेतन हैं पशु भी अज्ञान से विमोहित रहता है अत एव इनके द्वारा जगत् की सृष्टि असंभव है। जगत् के कर्ता को सावयव और कार्य से रहित होना चाहिए, क्योंकि जगत् किसी सत्ता का सावयव एवं कार्य है। अत एव इस संसार-सृष्टि का कर्ता 'पति' को ही मानना पड़ेगा। देहादि घटवत् कार्य होने के कारण विनश्वर है। जो कार्य हैं उनका कारण तो अवश्य ही होना चाहिए। क्योंकि, विना कारण कोई भी कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता। इस लिए पशु रूप अक्षर का कर्ता 'पति' अर्थात् महेश्वर अथवा महादेव है, यह अक्षरात्क्षर से भी पर कहा गया है। क्षरात्क्षरपरं यत्तत्पदित्यभिधीयते।[४] शिव-पुराण की वायवीय-संहिता में शैवागम विचक्षण[५] वायु ने शिव तत्त्व[६] का ज्ञान कराते हुए मुनियों को 'पति' महेश्वर के ज्ञान को प्रदर्शित करते हुए बताया है—

१. शिव पु० वाय० सं०—५।१०—१४

२. सर्वदर्शन सं० पृ० १७४ बी० ओ० आर० आई पूना १९७८ स

३. कौण्डिन्य ने पाशुपत सूत्र भाष्य में कारण, कार्य, योग, विधि एवं दुख का अन्त में ये पाँच पदार्थ इस दर्शन के मुख्य विचार के विषय माने है। इन्होंने कारण पदार्थ को 'पति' कहा है पति वह है जो पशुओं में परिव्याप्त है और उनका रक्षक है। पाशु० सू० भा० ५।४७।१।३९;

४. अज्ञो जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुखदुखयोः।
ईश्वरप्रेरितो गच्छेत् स्वर्गं वा श्वभ्रमेव वा॥
सर्व० द० सं० पृ० १७६, शिव पु० वायवी० ५।६३

५. 'प्रोचुः प्रणम्य तं वायुं शैवागमविचक्षणम्' शि० वाय० सं० ५।६४

६. वही ६।२-७
'स एव जगतः कर्ता महादेवो महेश्वरः।
पाता हर्ता च सर्वस्य ततः पृथगनन्वयः॥
परिणामः प्रधानस्य प्रवृत्तिः पुरुषस्य च।
सर्वं सत्यव्रतस्यैव शासनेन प्रवर्तते॥ वही—९।१२-१३

अस्ति कश्चिदपर्यन्तरमणीय-गुणाश्रयः।
पतिर्विश्वस्य निर्माता पशुपाशविमोचनः॥
अभावे तस्य विश्वस्य सृष्टिरेषा कथं भवेत्।
अचेतनत्वादज्ञानादनयोः पशुपाशयोः॥
प्रधान-परमाण्वादि यावत्किञ्चिदचेनम्।
तत्कर्तृकं स्वयं दृष्टं बुद्धिमत्कारणं विना॥
जगच्च कर्तृसापेक्षं कार्यं सावयवं यतः।
तस्मात् कार्यस्य कर्तृत्वं पत्युर्न पशुपाशयोः॥
पशोरपि च कर्तृत्वं पत्युः करणपूर्वकम्।
अयथाकरणज्ञानमंधस्य गमनं यथा॥
आत्मानं च पृथङ्मत्वा प्रेरितारं ततः पृथक्।
असौ सृष्टस्ततस्तेन ह्यमृतत्वाय कल्पते॥

'जिस प्रकार से तिल में तैल, दधि में घृत, स्रोतों में जल और अरली में अग्नि व्याप्त रहती है ठीक उसी प्रकार से आत्मा में विलक्षण महात्मा महेश्वर विद्यमान रहता है। इस पति महेश्वर को केवल वे ही लोग जान सकते हैं जो सत्य और तपस्या में परायण रहते हैं। अपनी ईशानी नामक शक्ति से वह जालवान ईश्वर समस्त संसार को एकीकृत कर उसमें परिव्याप्त रहता है। उसके अतिरिक्त किसी की सत्ता नहीं है। यही समस्त भुवनों का सर्जक और रक्षक है। उसके नेत्र चतुर्दिक व्याप्त हैं वह विश्वतोमुख है, विश्वतोबाहु है तथा उसके पाद (पैर) सर्वत्र अवस्थित हैं। वही द्यूलोक और पृथ्वी लोक को उत्पन्न करता है, वही एक महेश्वर ही समस्त देवों का भी उद्भव स्थान है इसने ही सर्वप्रथम हिरण्यगर्भ नामक देवता की सृष्टि की। यह रूद्र ही महान् से महान् महर्षि है।'[1] वह विना चक्षु के देखता है[2] विना

---

१. तिलेषु वा यथा तैलं दध्नि वा सर्पिरर्पितम्।
यथापः श्रोतसि व्याप्ता यथारण्या हुताशनः॥
× × ×
एक एव सदा रुद्रो न द्वितीयोऽस्ति कश्चन।
संसृज्य विश्व भुवनं गोप्ता ते संचुकोच यः॥
× × ×
विश्वस्मादधिको रुद्रो महर्षिरिति हि श्रुतिः॥ शि० वा० सं० ५।११-१७

२. अचक्षुरपि यः पश्यति अकर्णोऽपि शृणोति यः।
सर्वं वेत्ति न वेत्तास्य तमाहुः पुरुषं परम्॥ वही—५।२३
तुलसी दास के 'ब्रह्म' से इसकी तुलना हम कर सकते हैं—
'बिनु पग चलइ सुनै बिनु काना। कर बिनु कर्म करै विधि नाना।
आनन रहित सकल रस भोगी। जो जानइ वक्ता बड़ योगी॥ राम चरित मानस

कानों के सुनता है। वह सब कुछ जानता है किन्तु उसे कोई भी जानने वाला नहीं। वह अणु से अणु अर्थात् सूक्ष्म से भी सूक्ष्म है, महान् से भी महान् है तथा समस्त जन्तुओं प्राणियों के हृदय रूपी गुफा में विद्यमान है। उस अयज्ञ यज्ञ पुरुष को शोक रहित लोग उसी महेश्वर के ही कृपा से प्राप्त करते हैं।[१]

यह महेश्वर 'पति' ही तीनों लोकों को अपनी शक्ति से धारण करता है। 'माया' प्रकृति है महेश्वर 'मायी' है वह अपनी माया से ही विश्व का सृजन करता है।[२] यह सारा जगत् उसी के ही अवयवों से परिपूर्ण है, वही सूक्ष्मातिसूक्ष्म रूप से जीवों में व्याप्त है। वह 'पति' ही काल है, गोप्ता है, तथा विश्व का अधिपति है उस विश्वाधिपति का ज्ञान प्राप्त करके मनुष्य मृत्यु पाश से छूट जाता है।[3] यही महेश्वर परम देव है, समस्त प्राणियों के हृदय में सन्निविष्ट है, जिसको जान लेने पर अमृतत्व की प्राप्ति हो जाती है।[४] वह परम महेश्वर कार्य कारणादि से रहित है उससे बढ़कर अथवा उसके समान संसार से कोई नहीं।[५] वह कारणों का भी कारण है उसका कोई पति नहीं।' उसको न तो उत्पन्न करने वाला कोई होगा न तो वह जल ही ग्रहण करेगा न करता ही है। मल माया संज्ञक जैसा उसका कोई उसके जन्म का कारण भी नहीं है।[६] वही एक पति ही समस्त प्राणियों में सर्वत्र गुह्य (गुप्त) रूप से विद्यमान है। वही समस्त प्राणियों की अतरात्मा एवं धर्माध्यक्ष भी है।[७] वही समस्त प्राणियों में निवास करने वाला साक्षी चेतन तथा निर्गुण है। वह नित्यों का भी नित्य एवं चेतनों का भी चेतन है। वही सभी कामनाओं को पूर्ण करने वाला ईश है। सांख्य-योगादि गम्य, जगत् कारण, भूत उस जगत् पति को जानकर पशु (animal) पाश से मुक्त करता है। वह विश्व निर्माता है, ज्ञाता है, गुणी तथा काल जयी है शिवस्य तु वशे कालो न कालस्य वशे शिवः शि० पु० वा० सं० ७९ प्रधान, क्षेत्रज्ञ गुणेश एवं पाशमोचक भी है।

---

१. शिवपुराणोक्त यह श्लोक कठोपनिषद के ही श्लोक का रूपान्तर मात्र है।

२. 'मायां तु प्रकृतिविद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्।' शि० वाम० सं० ५।३३

३. स एव कालो गोप्ता च विश्वस्याधिपतिः प्रभुः।
तं विश्वाधिपतिं ज्ञात्वा मृत्युपाशात्प्रमुच्यते ॥ वही—६।३६

४. हृदये सन्निविष्टं तं ज्ञात्वैवामृतमश्नुते। वही—६।३८

५. न तस्य विद्यते कार्यं कारणं च न विद्यते।
न तत्समोऽधिकश्चापि क्वचिज्जगति दृश्यते ॥ वही—६-५९

६. वही—६६।२

७. स एकः सर्वभूतेषु गूढ़ो व्याप्तश्च विश्वतः। वही—६।६ ३
सर्वभूतान्तरात्मा च धर्माध्यक्षः स कथ्यते ॥
तुलनीय'—एकोदेवः सर्वभूतेयु गूढ़........

काल की महिमा आख्यापित करते हुए वायु देव का शिव को श्रद्धापूर्वक नमन करता हुआ निम्न श्लोक द्रष्टव्य है।

न यस्य कालो न बन्धमुक्ती, न यः पुमान्न प्रकृतिर्न विश्वम्।
विचित्ररूपाय शिवाय तस्मै नमः परस्मै परमेश्वराय ॥[1]

उक्ति है कि काल के विकराल गाल से कोई भी अछूता नहीं बचता। उत्पत्ति और प्रलय दोनों ही काल से होते हैं। इसी को ही मुद्रा में संसार मण्डलशश्वत चक्र की भाँति घूमता रहता है। यह काल भगवान महेश्वर ही हैं। कला, काष्ठा, निमेष इत्यादि सभी उसी के तेजोभूत हैं।[2] सर्वदर्शनसंग्रहकार सायणमाधव ने श्रीमत्करण की उक्ति का प्रतिपादन करते हुए शिव शब्द की व्याख्या करते हुए लिखा है— 'एवं शिवशब्देन शिवत्वयोगिनां मंत्रमंत्रेश्वर-महेश्वर-मुक्तात्म-शिवानां सवाचकानां शिवत्वप्राप्ति-साधनेन दीक्षादिनोपायकलापेन सह पतिपदार्थे संग्रहः कृत इति बोधव्यम्'।[3] इस प्रकार स्पष्ट है कि 'पति' ही संसार का कारणभूत मूल पदार्थ है तत् व्यतिरिक्त कुछ भी नहीं।

पशु

शैव दर्शन का दूसरा मुख्य पदार्थ है पशु। पशु शब्द—(पश्यनात् पाशनाच्च पशवः) अर्थात् दर्शन साधन एवं पाश के साधनभूत तत्त्व को पशु कहा जाता है। सायण-माधव के शब्दों में—'अनणुः क्षेत्रज्ञादिपदवेदनीयो जीवात्मा पशुः।[4] सूक्ष्मातिसूक्ष्म होने के कारण क्षेत्रज्ञ इस नाम से जाना जाने वाला जीवात्मा ही पशु है। क्षेत्र भोगादि के द्वारा यह जानता है अतएव 'क्षेत्रज्ञ' कहलाता है। इसे 'अक्षर'[5] भी कहा गया है (अक्षरः पशुरित्युक्तः)। संक्षेप में हम कह सकते हैं कि जो उपनिषदों में आत्मा के नाम से ख्यात है वही शैव दर्शन का 'पशु' है। यह देशकालावच्छिन्न कभी भी नष्ट न होने वाला, सर्वदा विभु और नित्य है। यह चार्वाकों के देहादि रूप से भिन्न. जैनों के अव्यापकत्व से रहित और बौद्धों के क्षणिकवाद से पृथक् है। सांख्यों के प्रकृति के समान यह अकर्ता भी नहीं। आत्मा, चेतन, जीवात्मा, पुरुष, पुद्गल, भोक्ता, अणु, वेद अमृत, साक्षो, पर आदि अनेक इसी के ही अपर पर्याय कहे जा सकते हैं।

---

१. शिव पु० वाय० संहिता० ७।२६।

२. कलाकाष्ठानिमेषादिकलाकलितविग्रहम्। कालात्मेति समाख्यातं तेजोमाहेश्वरं परम्। वही ७।६।

३. सर्वदर्शन संग्रह पृ० १८३। ४. सर्वद० पृ० १८४।

५. 'यदक्षरं परमं वेदितव्यम् उपनिषद्।' शिव पु० वाय० सं० ५।१४।

पाशुपत सूत्र भाष्य में कौण्डिन्य इसी तथ्य को स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—

पुरुषश्चेतनो भोक्ता क्षेत्रज्ञः पुद्गलो जनः ।
अणुर्वेदोऽमृतकः साक्षी जीवात्मा परिभूपरः ॥[1]

इस तरह से यह 'पशु' ही श्रोता द्रष्टा रसास्वादनकर्ता ध्यान करने वाला मनन करने वाला एवं ज्ञान करने वाला है ।

पशु त्रिविधः विज्ञानाकल, प्रलयाकल और सकल भेद से तीन प्रकार का होता है । 'पशुस्त्रिविधः विज्ञानाकलप्रलयाकलसकलभेदात् ।'

विज्ञानाकल

'न कला यस्य सोऽकलः । विज्ञानेनाकलो विज्ञानाकलः । अर्थात् ज्ञरमेश्वर की विज्ञान रूपी कला जिसमें (पशु) विद्यमान नहीं रहता है वह विज्ञान से 'अकल' कहलाता है । विज्ञानयोग सन्यास या भोग से कर्म का नाश हो जाने पर क्षणीकर्मा जीवों को कर्मफल का भोग नहीं करना पड़ता है । फलस्वरूप योगायतनं शरीरं का ही प्रयोजन रह जाता है । इसलिए शरीर के प्रयोजक कला आदि के साथ वे युक्त नहीं रहते । अतः वे केवल मल मात्र से ही युक्त रहते हैं इसलिए ये विज्ञानाकल कहे जाते हैं । जैसा कि सायण-माधव ने कहा है—'विज्ञानयोगसंन्यासैः भोगेन वा कर्मक्षये सति कर्मक्षयार्थस्य कलादिभोगबन्धस्याभावात्केवलमलमात्रमुक्तो विज्ञानाकल इति व्यपदिश्यते ।' यह विज्ञानाकल भी समाप्तकलुष और असमाप्तकलुष भेद से दो प्रकार का बताया गया है । जिनका मन शक्तिरूप कालुष्य समाप्त हो गया है वह है समाप्त-कलुष तथा जिनकी मल शक्ति समाप्त नहीं हुई है वह असमाप्त-कलुष कहलाता है । यह मल ही जीव के स्वरूप को आवृत्त किये हुए रहता है । इसे पृथक् पाश भी कहते हैं । तत्त्वप्रकाश का उद्धरण देते हुए सर्वदर्शनसंग्रहकार ने लिखा है—

पशवस्त्रिविधाः प्रोक्ताः विज्ञानप्रलयकेवलौ सकलः ।
मलयुक्तस्तत्राद्यो मलकर्मयुतो द्वितीयः स्यात् ॥
मलमाया-कर्मयुतः सकलस्तेषु द्विधा भवेदाद्यः ।[2]
आद्यः समाप्तकलुषोऽसमाप्तकलुषो द्वितीयः स्यात् ।

सोमशंभु ने भी इसी तथ्य को उद्घाटित करते हुए लिखा है—

विज्ञानाकलनामैको द्वितीयः प्रलयाकलः ।
तृतीयः सकलः शास्त्रेऽनुग्राह्यो त्रिविधो मतः ॥
तत्राद्यो मलमात्रेण युक्तोऽन्यो मलकर्मभिः ।
कलादि-भूमिपर्यन्त तत्त्वैस्तु सकलो युतः ॥[3]

---

१. पाशु० सू० भाष्य—५।३ । २. सर्वदर्शन संग्रह पृ० १८४ ।
३. सर्वदर्शन संग्रह–पृ० १८४ ।

प्रलयाकल

कलादि पृथ्वीपर्यन्त शरीर जिसका प्रकृष्ट रूप से लय हो जाता है (प्रकर्षेण लयं गतं कलादिधरान्ततत्त्वात्मकं शरीरं येषां ते प्रलयाकला)[1] यह भी दो प्रकार का है १–पक्वमल कर्म २–अपक्वमल कर्म।

जिनका मल-कर्म पूर्णतः जीर्ण (परिपक्व) हो गया है तथा जो अपना कार्य नहीं कर सकते वे पक्वमल कहे जाते हैं ये ही मोक्ष के अधिकारी होते हैं। इन्हें ही महेश्वर भुवनपतित्व प्रदान करता है।

अपक्वमल कर्म वे कहलाते हैं जो पूर्यष्टक से युक्त होकर भ्रमवश अनेक जन्मों तक संसार में ही भटकते रहते हैं। प्रपञ्चहृदय में पूर्यष्टक को स्पष्ट करते हुए कहा है—'तन्मात्रमनोऽहङ्कृतबुद्धीनां संहतात्मकंमष्टकं सूक्ष्मशरीरम्।'[2] अर्थात् 'पञ्च-तन्मात्र मन अहङ्कार एवं बुद्धि का संघातात्मक शरीर ही पूर्यष्टक है। शिवाचार्य ने पृथ्वी से लेकर कला पर्यन्त तीस तत्त्वों को इसके अन्तर्गत माना है।

सकल[3]

मन कर्म एवं माया इन तीनों पाशों से युक्त पशु सकल कहलाता है। यह भी पक्व कलुष एवं अपक्व कलुष भेद से दो प्रकार का होता है। पक्व कलुष सकल को शिव मन्त्रेश्वर पद प्रदान करते हैं। पाशादि के परिपक्व हो जाने पर गुरु-मूर्ति में दीक्षा देकर उन्हें मोक्ष प्रदान करते है। मोक्ष के भी दो भेद माने गये हैं मुख्य और गौण।

शिवपुराण के अनुसार मोक्ष प्राप्ति शिव के अनुग्रह प्रदान के बिना सम्भव नहीं है। 'शिवस्य परिपूर्णस्य परानुग्रहमन्तरा न किञ्चिदपि कर्तव्यम् इति साधु इति विनिश्चितम्।' यद्यपि स्वभावतः वह सबके ऊपर अनुग्रह करता है। वह सभी को हित के कार्यों में ही नियुक्त करता है, अत एव वह 'सर्वानुग्रह-कर्ता' के नाम से भी माना जाता है। उपकार और अनुग्रह दोनों ही पर्यायवाची हैं उपकार या हितकर होने के कारण उन्हें उपकारक भी कहते हैं उपकारक होने की स्थिति में भी स्वभाव वैभिन्य के कारण सभी लोग बराबर लाभ नहीं उठा पाते है जैसे सूर्य में विकास की क्षमता को प्राप्त कर भी कमल-दल अपने-अपने स्वभाव के अनुरूप ही विकसित होते हैं। अतः पुरुष (जीव) अपनी-अपनी योग्यता के अनुरूप ही शिव का अनुग्रह प्राप्त करते

---

१. तत्त्वप्रकाश पृ० १।११ २. प्रपञ्चहृदय १ पृ० ६९

३. 'सकलोऽपि द्विविधः; 'पक्वकलुषापक्वकलुषभेदात्। तत्राद्यापरमेश्वरस्तत्परिपाकपरिपाट्या तदनुगुणशक्तिपातेन मण्डल्याद्यष्टादशोत्तरशतमन्त्रेश्वरपदं प्रापयति।' पृ० १८६ सर्व० द० सं० पूना सं० १९७८।

हैं। (यादृशी योग्यता पुंसः तादृगनुग्रहः) जो लोग सर्वभाव से उस परमेश्वर शिव के प्रपन्न होते हैं वे ही परमतत्त्व को जान सकते हैं।

ये पुनः सर्वभावेन प्रपन्नाः परमेश्वरम्।
ते हि जानन्त्ययत्नेन शिवं परमं कारणम् ॥'[1]

पाश

पाश शैव दर्शन का तीसरा तत्त्व है। 'पाश' शब्द का अभिप्राय 'बन्धन' जाल, फाँस आदि से लगाया जाता है। शिव पुराण में 'पाश' जीवों को बाँधने वाले विषय कहे गये हैं जिसके द्वारा ही परमेश्वर ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्त समस्त पशुओं को बाँधकर अपने कार्यों को करवाता है।

'विषया इति कथ्यन्ते पाशा जीवनिबन्धनाः।
ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तान् पशून् बद्ध्वा महेश्वरः।
पाशैरेतैः पतिर्देवः कार्यं कारयति स्वकम् ॥'[2]

मलमाया आदि ही उसके पाश हैं जिनके द्वारा वह पशुओं को बाँधता है।[3] संक्षेप में उपनिषदों की माया ही शिव दर्शन का पाश है।

शैवागम मत में पाश चार प्रकार के कहे गये हैं। १. मल २. कर्म ३. माया ४. रोधशक्ति।[4] नारद पुराण में मल, कर्म, माया, तिरोधान शक्ति और बिन्दु पाँच प्रकार का वर्णित हैं।[5] कल्याणाङ्क संक्षिप्त नारद-विष्णुपुराण अंक में केवल चार ही पाशों का वर्णन हुआ है।[6] मृगेन्द्र ने भी इसके चार भेदों की ओर निर्देश किया है—

'प्रावृतीशो वलं कर्म मायाकार्यं चतुर्विधम्।
पाश जालं समासेन धर्मा नाम्नैव कीर्तिताः ॥'[7]

मल, अविद्या संस्कारात्मक है। यह आत्मा की स्वाभाविकता को बलात् आवृत कर लेता है। कर्म भी धर्मात्मक और अधर्मात्मक के भेद से दो प्रकार का कहा गया है। सर्वदर्शनसंग्रहकार के द्वारा इसका स्वरूप स्पष्ट करते हुए उद्धरण प्रस्तुत किया गया है।

---

१. शिव पु० वाय० सं० उत्तर भाग ५।३५, २. वही—२।१४-१५

३. मलमायादिभिः पाशैः स बध्नाति पशून्पतिः। वही—२।१२।

४. सर्वदर्शनसंग्रह पृ० १८७ पाशश्चतुर्विधः प्रोक्तः ह्यनेमः मलकर्ममाया रोधशक्ति भेदात्।

५. Narada Purana 'A critical study. K. D. Nambiar. 1979 पृ०

६. कल्याण नारद-विष्णु-विशेषांङ्का—पृ० ३४३–३४४ ७. सर्व द० सं०—पृ० १८८

६

"एको ह्यनेकशक्तिर्दृक् क्रिययोश्छादको मलः पुंसः ।
तुषतण्डुलवज्ज्ञेयस्ताम्राश्रित कालिकावद् वा ॥"[१]

पुरुष की स्वाभाविक शक्ति का आवरण सामर्थ्य ही रोध शक्ति है। (बलं रोधशक्तिः ।)

माया ही सभी कर्म बीजांकुरों का मूल कारण है। यही अविद्या प्रधान अथवा प्रकृति भी कहलाती है। तत्त्वप्रकाश में इसे 'मायीय पाश' के नाम से उदाहृत किया गया है। माया द्वारा ही शिव प्रलय काल में सम्पूर्ण सृष्टि को (लीन) कर लेता है और पुनः सृष्टि के समय अभिव्यक्त कर देता है। यही कारण यह माया कहलाती है। जैसा कि सौरभेय में कहा है—

शक्तिरूपेण कार्याणि तल्लीनानि महाक्षये ।
विकृतौ व्यक्तिमायाति सा कार्येण कलादिना ॥[२]

शिवपुराण के अनुसार मल माया कर्म इन गुणों (पाशों) के द्वारा ही पशुपति पशुओं (जीवों) को बांधता है। भक्ति पूर्वक उसकी उपासना करने पर वह समस्त पाशों से मुक्त कर देता है।

मलमायादिभिः पाशैः स वध्नाति पशून्पतिः ।
स एव मोचकस्तेषां भक्त्या सम्यगुपासितः ॥
चतुर्विंशतितत्त्वानि मायाकर्मगुणा अमी ॥[३]

सृष्टि क्रम

सांख्य के समान ही शैव दर्शन से चोबीस तत्वों को माना गया[४] है। यहाँ सांख्य का पुरुष ही महेश्वर नामक पच्चीसवाँ सर्वतन्त्र तत्त्व है। महेश की ही आज्ञा से प्रकृति, पुरुषोचित बुद्धि को उत्पन्न करती है। बुद्धि से अहंकार और अहंकार से पञ्च ज्ञानेन्द्रियाँ पञ्च कर्मेन्द्रियाँ और पञ्चतन्मात्र तथा मन उत्पन्न होते हैं। इन्हीं देवदेव महेश्वर के ही महान शासन से पञ्च तन्मात्राओं से क्रमशः पाँच महाभूतों की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार से ब्रह्मा से लेकर तृण पर्यन्त देह की संगति को प्राप्त होते हैं। इसी शिव की आज्ञा से चित्त में चेतना मन में संकल्प श्रोत्रादि शब्दादि विषयों को पृथक्-पृथक् रूप से ग्रहण करते हैं। जो कुछ भी कर्म करते है उसकी आज्ञा के विना कथमपि सभव हो नहीं हैं। सृष्टि की सकल क्रियाये उसी से सम्पादित हुआ करती है।[५] अधिक क्या—जो कुछ भी इस संसार में सुना अथवा

१. सर्वद० सं०–पृ० १८८ २. वही–पृ० १८९
३. शिव-पुराण-वाय० सं० उ० भा० १।१२
४. वही–२।१३; 'चतुर्विंशतितत्त्वानि मायाकर्मगुणा अमी ।'
× × ×
५. 'तस्माज्ञया महेशस्य प्रकृतिः पुरुषोचिताम्...............
विष्णुः पालयते विश्वं कालकालस्य शासनात् । वही–२।१५–३४

देखा जाता है वह सब कुछ शंकर की ही आज्ञा बल से सम्पन्न होता है—जैसा कि शिव पुराण में कहा गया है—

'यच्च किञ्चिज्जगत्यस्मिन् दृश्यते श्रूयतेऽपि वा।
तत्सर्वं शंकरस्याज्ञा-बलेन समाधिष्ठितम्॥
आज्ञाबलात्तस्य धरास्थितेह।
धराधरावारिधराः समुद्रा॥
ज्योतिर्गणाः शक्रमुखाश्च देवाः।
स्थिरं चिरं वा चिदचिद्यदस्ति॥'[1]

शिव की आठ मूर्तियाँ

यद्यपि शिवमय ही समस्त जगत् है। वह समस्त चराचर में अधिवास करता है, किन्तु शिव पुराण के अनुसार देवाधिदेव महेश्वर अपनी आठ मूर्तियों से समस्त जगत् में व्याप्त है जिस प्रकार सूत्रों में मणियों का समूह पिरोया (व्याप्त) रहता है ठीक उसी प्रकार से महेश्वर भी जगत् के कण-कण में सूत्र की भाँति सन्नद्ध है। वह इन्हीं में परिव्याप्त होकर ही संसार में अवस्थित है। ये भगवान महेश्वर की आठ मूर्तियाँ (१) शर्व (२) भव रूद्र (४) उग्र (५) भीय (६) पशुपति (७) ईशान (८) महादेव, हैं। इन्हीं मूर्तियों से वह शर्व के रूप से भूमि में, भव रूप से जल में, रुद्र रूप से अग्नि में उग्र रूप से मरुत् (वायु) में, भीम रूप से आकाश में, पशुपति रूप से क्षेत्रज्ञ (आत्मा या पशु) में, ईशान स्वरूप से सूर्य और महादेव रूप से चन्द्रमा में अधिष्ठित रहता है।[2] वह इन्हीं अपनी अष्ट मूर्तियों से चराचरात्मक संसार को धारण किये हुए है। यह शार्वी मूर्ति ही विश्व का भरण पोषण एवं धारण करने वाली है; दूसरी भव के नाम से ख्यात संसार को संजीवन प्रदान करने वाली है। रुद्र नाम से ख्यात रौद्री नामक मूर्ति विश्व में व्याप्त होकर तेज के रूप में विद्यमान रहती है। उग्रमूर्ति जो औग्री के नाम से जानी जाती है वायु के रूप में अवस्थित है। भीमा नामक मूर्ति आकाश रूप में सर्वत्र व्याप्त है, पशुपति नाम से अभिहित मूर्ति

---

१. वही–२।४३–४४

२. तस्य देवाधिदेवस्य मूर्त्यष्टकमयं जगत्।
तस्मिन् व्याप्य स्थितं विश्वं सूत्रे मणिगणा इव।
शर्वो भवस्तथा रुद्र उग्रो भीमः पशोः पतिः।
ईशानश्च महादेवो मूर्तयश्चाष्टविश्रुताः।
भूम्यंभोऽग्निमरुद्व्योमक्षेत्रज्ञार्के निशाकराः।
अधिष्ठिता महेशस्य शर्वाद्यैरष्टमूर्तिभिः। शिव पु० वाय० सं० उ० भा० ३।१७-१९

समस्त क्षेत्रज्ञों में निवास करने वाली तथा पशुपाश का निकृन्तन करने वाली है। महेश्वर की ईशान नाम से जानी जाने वाली मूर्ति सूर्य के नाम से सम्पूर्ण संसार को भासमान करती है। महादेव नाम से प्रसिद्ध महेश्वर की मूर्ति चन्द्रमा के रूप में समस्त विश्व को अमृत से आप्लावित करती है, इसलिए उस एक शिव से परिव्याप्त विश्व शिवात्मक है।[१]

शिव और शिवा का अभेद सम्बन्ध

शिवपुराण के वायवोय संहिता के उतर भाग में गौरी-शंकर की विभूति का वर्णन करते हुए शिव ओर शिवा (शक्ति गौरी) में अभेद सम्बन्ध स्थापित करते हुए कहा गया है कि शिव और देवी में उसी प्रकार से कोई अंतर नहीं है जिस प्रकार से चन्द्रमा और उसकी चन्द्रिका (चाँदनी) में अभेद संम्वन्ध होता है। क्योंकि चन्द्र के विना चन्द्रिका का कोई अस्तित्व ही नहीं और चन्द्रिका के विना चन्द्र निस्तेज है जैसे प्रभा और भानु का तादात्म्य सम्बन्ध है एक विना दूसरा अस्तित्व होन है, उसी प्रकार से शक्ति और शक्तिमान् दोनों ही परस्पर एक दूसरे से अत्योन्याश्रित है। विना शिव के शक्ति नहीं और विना शक्ति के शिव शव हो जायेगा।

'यथा शिवस्तथा देवी यथा देवी तथा शिवः।
नानयोरन्तरं विद्याच्चन्द्रचन्द्रिकयोरिव ॥
चन्द्रो न खलु भात्येष यथा चन्द्रिकया विना।
न भाति विद्यमानोऽपि तथा शक्त्या विना शिवः ॥
प्रभया हि विना यद्वद्भानुरेष न विद्यते।
प्रभा च भानुना तेन सुतरां तदुपाश्रया ॥
एवं परस्परापेक्षशक्तिशक्तिमतोः स्थिता।
न शिवेन विना शक्तिर्न च शक्त्या विना शिवः ॥'[२]

आद्या, परा चिन्मयी शक्ति शिव के ही संश्रय में निवास करती है। यह अनेकानेक गुणों से सम्पन्न है। यहाँ प्रसवधर्मिणी के रूप में शिव की इच्छा से ही अनेक रूपों में विश्व को धारण करती है। यही मूलप्रकति, माया, और त्रिगुणातीत नामों से जानी जाती है। इन्हीं के द्वारा यह जगत् में व्याप्त है।[३] यह त्रिगुणात्मिका है, सत्त्व रजस और तामस इन शक्तियों के द्वारा यह अखिल विश्व में व्याप्त है। इसी से महत् आदि चौबीस तत्त्वों का क्रमशः आविर्भाव होता है। स्थूल सूक्ष्म भेद से भी यह अनेक रूपों वाली है।[४]

---

१. वहीं—३।२८।
२. शिव पु० वायवी० सं० उ० भा०—४।९।
३. वहीं ४।१३-१६।
४. वहीं ४।२४-२६

यह कभी रुद्र की शक्ति रौद्री के रूप में, विष्णु की वैष्णवी शक्ति के रूप में ब्रह्मा को ब्रह्माणी रूप में तथा इन्द्र की इन्द्राणी नामक शक्ति के रूप में कीर्तित होती है। समस्त स्थावर जंगम रूप संसार ही शक्तिमय है। यह शक्ति परमात्मा महेश्वर की मलस्वरूपा है। शक्तिमान् महेश्वर ज्ञान क्रिया और चिकीर्षा इन तीन स्वात्म (अपनी) शक्तियों से ही व्याप्त होकर संसार में स्थित रहता है। इन्हीं तीनों शक्तियों के समायोग से वह शक्तिमान् शिव कहा जाता है। अतः समस्त संसार ही शिव और शक्तिमय है। जिस प्रकार से पुत्रोत्पत्ति के लिए माता पिता दोनों ही आवश्यक हैं एक के बिना कथमपि प्रजा (संतानोत्पत्ति) संभव नहीं है, वैसे ही भव और भवानी दोनों ही मिलकर सृष्टि का सार्जन करते हैं। स्त्री और पुरुष भाव से आधिष्ठित होने के कारण परमात्मा महेश्वर शिव और शक्ति शिवा कहलाती है। यदि शिव सदाशिव हैं तो शिवा उनके मन को आह्लाद देने वाली है शिव ही महेश्वर हैं और शिवा माया के नाम से भी जानी जाती हैं।

पिनाकी महेश्वर यदि प्राणियों के प्राण हैं तो अम्वुरूपिणी अम्विका सबकी प्राणस्थिति है। भगवान महेश यदि समुद्र हैं तो शैलेन्द्र कन्या गौरी उसकी ऊर्मि हैं। वृषध्वज शिव यदि वृक्ष हैं तो विशेश्वर प्रिया भगवती माहेश्वरी लता है। शिव यदि पुंल्लिग रूप से अखिल भूमण्डल को धारण करते हैं तो देवी स्त्रीलिंग रूप से संसार को धारण करती हैं। अगर शिव शब्द रूप हैं तो देवी अर्थस्वरूपा हैं। इस प्रकार जिस-जिस पदार्थ में जो शक्ति कही जाती है उनमें वह विश्वेश्वरी शिवा विद्यमान हैं।[1] जिस प्रकार दीप्त दीपक की शिखा घर को (प्रकाशित) करती है ठीक उसी प्रकार से इन दोनों के ही तेज से समस्त जगत् दीप्तिमान होता है।

यथा दीपस्य दीप्तस्य शिखा दीपयते गृहम्।
तथा तेजस्तयोरेतद्व्याप्य दीपयते जगत्॥[2]

इस तरह से अनेक उदाहरणों के द्वारा सुन्दर ढंग से शिव और शक्ति के अभेद को बताया गया है।

पशुपतिविज्ञानयोग

पशु, पाश के कारण ही पति को पहचान नहीं पाता है। अतः वह इस संसार सागर के सतत दुःख का भोग करता है। इससे मुक्ति के लिए सतत शिव की शरणागति में पहुँचकर संकल्प विकल्पों से रहित होकर कारण को जानने पर वह उसके साम्राज्य को प्राप्त कर सकेगा जैसा कि शिवपुराण का निम्न श्लोक उदाहरणीय है—

---

१. शिव पु० वाय० सं० उ० खण्ड—४।२८—६७।
२. वही—४।६९।

यावत्पशुर्नैव पश्यत्यनीशं कविं पुराणं भुवनस्येशितारम् ।
तावद्दुखे वर्तते बद्धपाशः संसारेऽस्मिन्चक्रनेमिक्रमेण ॥
यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णंकवीरमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् ।
तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परममुपैति साम्यम् ॥[1]

संक्षेप में कह सकते हैं कि शैव दर्शन में प्रमुख रूप से पशुपति ही क्षराक्षरात्पर है और वह जगत् का आदि कारण हैं। शिव नामक उसकी शक्ति प्रतिभा ही माया प्रकृति अथवा प्रधान है जिससे वह लोक का सृजन करता है। इन्हीं शिव-शिवा से उद्भूत पशु प्राणी जब मल से रहित होकर उसका ध्यान करता है शरण में जाता है तो वह उसके लोक में पहुँचता है तथा मुक्ति की प्राप्ति कर संसार पास से मुक्त हो जाता है।

१. शि० वाय० उ० खं०—५।३६-३७।

वैष्णवागम के परिप्रेक्ष्य में श्रीमद्भागवतमहापुराण

डा० बसन्त बल्लभभट्ट

आर्यभावना में आगम तथा निगम साहित्य का मुख्यतम स्थान है। आध्यात्म-भावनाओं के धारक-पोषक यही दो शास्त्र हैं। निगम की विभिन्न व्याख्यायें आचार्यों ने, मन्त्रदृष्टा ऋषियों ने, परम्परा प्राप्त गोत्र और दीक्षितों ने प्रवाहित की हैं। जहाँ तक आगम का प्रश्न है यह आज भी श्रौत न होकर परम्परा क्रम में सुरक्षित है और कतिपय तान्त्रिक क्रियायें सर्वथा विलुप्त, किन्तु परमव्योम में बीज रूप से अवस्थित हैं। अपौरुषेयता का तात्पर्य सर्वशक्ति की मननक्रिया के द्वारा उपलब्धि ही है। मानव की भ्रम-प्रमाद आदि दोषशून्यता ही इसका मूलाधार है नैय्यायिकों ने सर्वज्ञ ईश्वर को वेदकर्तृत्व के रूप में स्वीकार किया है। आगमशास्त्र सर्वज्ञ के मनन की वैखरी वाणी है। यथा—

आगतं शिववक्त्रेभ्यो, गतं च गिरिजामुखे।
मतं श्रीवासुदेवस्य, तस्मादागम उच्यते॥

—रुद्रयामलतन्त्र उद्धृत—शाक्तानन्दतरंगिणी पृ० २।

जहाँ तक निगम का प्रश्न है इसे भी इसी रूप में विश्लेषित किया गया है—

निर्गतो गिरिजावक्त्रात् गतश्च गिरीशश्श्रुतीन्।
मतश्च वासुदेवस्य, निगमः परिकथ्यते॥

—प्रिन्सिपल्स आफ तन्त्राज—पार्ट I भूमिका पृ० ८४ से उद्धृत मूल—आगम द्वैतनिर्णय।

इन दोनों वचनों का तारतम्य देखने पर दोनों—आगम तथा निगम की मूल-भित्तियों में अतिशय साम्य है। यह सत्य है कि तन्त्र क्रिया प्रधान है और निगम-क्रम, उपसंहार और ज्ञान प्रधान है। तन्त्र शब्द की व्युत्पत्ति काशिका के अनुसार सूत्र की व्याख्या में 'उणादिष्वपि सर्वधातुभ्यष्ट्रन्' इस नियम के अनुसार 'तन्' धातु से ष्ट्रन् प्रत्यय कर तन्त्र शब्द की व्युत्पत्ति की गई है। 'तन्' धातु का अर्थ विस्तार करना होता है, इसीलिए तन्त्र शब्द की व्याख्या करते हुये आचार्यों ने लिखा है—'तन्यते विस्तार्यते ज्ञानं अनेनेति तन्त्रम्'। यद्यपि वैयाकरणों के यहाँ विषय-प्रतिपादन की ही शैली कही गई है जिसमें एक तन्त्र है दूसरा एक शेष है और तीसरी आवृत्ति। वक्ता तन्त्र और एकशेष से कहता है और श्रोता आवृत्ति के द्वारा उसके अर्थ की अवगति करता है। इस प्रकार तन्त्रशब्दार्थ समास-कथन हुआ। यह प्रसिद्धि है कि 'वक्तुस्तन्त्रेणैकशेषेणवा उच्चारणं श्रोतुश्चावृत्त्या बोधः'। किन्तु वास्तविक दृष्टि से दोनों का

अर्थ समान हैं। ज्ञान की भी स्थिति शब्द के संक्षिप्त कथन से व्यभिचारित नहीं है। इसीलिए कहा जाता है[१]—

तनोति विपुलानर्थान् तत्त्वमन्त्रसमन्वितान्।
त्राणं च कुरुते यस्मात्, तन्त्रमित्यभिधीयते॥

अनेक शब्दाभिधानों की दृष्टि में निम्न अर्थों में तन्त्र शब्द का उपयोग उपलब्ध होता है[२]—

कुटुम्बभरणादिकृत्य, सिद्धान्त, औषधि, प्रधान, परिच्छेद, तन्तुवाय, राष्ट्र, परच्छन्दानुगमन, स्वराष्ट्रचिन्ता, प्रबन्ध, शपथ, धन, गृह, वैनसाधन, शिवादि के द्वारा कथित शास्त्र, व्यवहार और नियम।

किन्तु इन विविध अर्थों से प्रकृत में कोई प्रयोजन नहीं है। मैं जिस भूमिका को लेकर अग्रसर हूँ वहाँ कामिकागम्य अर्थ ही समन्वित होता है। यद्यपि शास्त्रमात्र ही तन्त्र शब्द के अपर पर्याय माने गये हैं[३]। किन्तु ज्योतिषियों की दृष्टि में अंश विशेष का नाम तन्त्र है[४]—सांख्यकारिका के अवलोकन से सांख्यदर्शन तन्त्र शब्द से अभिहित होता है यथा—

एतत्पवित्रमग्र्यं मुनिरासुरयेऽनुकम्पया प्रददौ।
आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन बहुधा कृतं तन्त्रम्॥[५]

आचार्य शङ्कर ने तन्त्र का अपरपर्याय स्मृति को माना है[६]—

'स्मृतिश्च तन्त्राख्या परमर्षिप्रणीता शिष्टपरिगृहीता'।

सुश्रुत के अनुसार तन्त्र आयुर्वेद का अपर पर्याय है[७]—

'इत्यष्टाङ्गमिदं तन्त्रमादितः प्रकाशितम्'।

वस्तुतः वाराही तन्त्र के अनुसार अनेक ऋषियों के द्वारा उद्भावित क्रियात्मक आप्तोपदेश अर्थात् ऋषि-वाक्य तन्त्र के अन्तर्गत हैं।

उपरोक्त विश्लेषण के आधार पर इस निष्कर्ष पर पहुँचने को बाध्यता है कि—'भ्रम-प्रमादादि दोषों से शून्य आदि देववचन तन्त्र हैं'। क्योंकि एक विशेष

---

१. कामिकावचन पृ० ५५

२. शब्दकल्पद्रुम—द्वितीय भाग में—मेदिनी, हेमचन्द्र, शब्द रत्नावली, धरणि, नानार्थमञ्जरी आदि के वचन उद्धृत।

३. मातृतन्त्रभूमिका—पृ० १

४. 'स्कन्देऽस्मिन्गणितेन या ग्रहगतिस्तन्त्राभिधाना त्वसौ'

—वराहमिहिर, मातृतन्त्रभूमिका पृ० १

५. सांख्यकारिका—कारिका ७०। ६. ब्र० सूत्र शा० भाष्य २।१।१। ७. सुश्रुत।

पारिभाषिक तन्त्र शब्दार्थ को छोड़कर शास्त्रपरक तन्त्र शब्द आप्तोपदेश वचन ही हैं। क्योंकि साक्षात् शिव या 'धातायथापूर्वंकल्पयत्' इत्यादि वचनों के अनुसार कथित शास्त्र तन्त्र हैं और अन्य मुनियों के द्वारा प्रकाशित उपतन्त्र हैं। जैसा कि वाराही तन्त्र का वचन उद्धृत है। प्रायः ऋषियों से प्रोक्त या दृष्ट उपतन्त्र हैं। इस विषय की अभिव्यक्ति के लिए मैं वचन को ही उद्धृत कर रहा हूँ[1]—

बौद्धोक्तान्युपतन्त्राणि कापिलोक्तानि यानि च।
अद्‌भुतानि च एतानि जैमिन्युक्तानि यानि च॥
वसिष्ठः कपिलश्चैव नारदो गर्ग एव च।
पुलस्त्यो भार्गवः सिद्धो याज्ञवल्क्यो भृगुस्तथा॥
शुक्रो बृहस्पतिश्चैव अन्ये ये मुनिसत्तमाः।
एभिः प्रणीतान्यन्यानि उपतन्त्राणि यानि च॥

मूलतः यह शास्त्र साधनशास्त्र है, अतः तन्त्रशास्त्रज्ञों की दृष्टि में आगम के अनुस्मर्त्ता ऋषि हैं प्रणेता नहीं। अतः तत्त्वदर्शी ऋषिगण को भी प्रणेता नहीं माना जा सकता।[2] किन्तु जिस वैष्णव-सम्मत तन्त्रों की व्याख्या मैं उपस्थित करने जा रहा हूँ उस प्रसंग में यह कह देना अनुचित न होगा कि अगस्त्यसंहिता, सनत्कुमार संहिता तथा गौतमीय तन्त्र आदि ऋषि प्रोक्त हैं।[3] आगम, यामल और तन्त्र के भेद से इनका तीन विभाग किया गया है। इसके अतिरिक्त डामर भी एक विधा है, किन्तु वह यामल में ही समाहित हो जाता है। सामान्यतः ये भी तन्त्र शब्द से अभिहित होते हैं। तंत्र में—सृष्टि, प्रलय, देवताओं की विविध विधानपूर्वक अर्चना, साधना, पुरश्चरण, षट्कर्मसाधना, चार प्रकार के ध्यान योग—इन सात लक्षणों से समन्वित शास्त्र आगम शब्द से अभिहित हैं यथा—

सृष्टिश्च प्रलयश्चैव देवतानां तथार्चनम्।
साधनञ्चैव सर्वेषां पुरश्चरणमेव च॥
षट्कर्मसाधनञ्चैव ध्यानयोगश्चतुर्विधा।
सप्तभिर्लक्षणैर्युक्तं आगमं तद्विदुर्बुधाः॥

—मातृतन्त्रभूमिका—पृ० ९।

ये आगम विभिन्न सम्प्रदायों के आधार पर अनेक प्रकार के हैं किन्तु शैव-शाक्त तथा वैष्णव ये प्रधान हैं। इनमें प्रधान्यतया शिव-शक्ति तथा विष्णु का वैशिष्ट्य प्रदर्शित किया गया है।

---

१. शब्दकल्पद्रुम भाग २ पृ० ५८५ में वाराही तंत्र के वचन उद्धृत।

२. तन्त्र तत्त्व–पृ० ४

३. कौलमार्ग रहस्य–पृ० १०

शैवागम भी मुख्यतः भेदप्रतिपादक-अभेदप्रतिपादक तथा भेदाभेदप्रतिपादक इस प्रकार से तीन प्रकार का है। इन्हें क्रमशः शिव, रुद्र तथा भैरव नाम से भी पुकारा जाता है[1]—

तन्त्रं जज्ञे रुद्रशिवभैरवाख्यमिदं त्रिधा।
वस्तुतो हि त्रिधैवेयं ज्ञानसत्ता विजृम्भृते॥
भेदेन भेदाभेदेन तथैवाभेदगामिना।

—तंत्रालोक जयरथ टीका १।१८

शाक्ततन्त्रों की महामाया—शम्बर इत्यादि रूप से चौसठ संख्या मानी गयी है।[2]

वैष्णवागमों में विष्णु का परम स्थान है। वैखानस तथा पाञ्चरात्र ये दो प्रमुख विभाग इसके किये गये हैं। विखनस ऋषि प्रवर्त्तित होने के कारण प्रथम प्रकार का वैष्णवागम वैखानस कहलाता है और इसका प्रचार-प्रसार तथा दिव्यमोपदेश भी प्रायः दक्षिण देश में है। पाञ्चरात्रसम्प्रदायी भागवतसात्वत, एकान्तिन् और परमैकान्तिन् कहलाते हैं यथा[3]—

सूरिः सुहृद् भागवतः सात्वतः पञ्चकालवित्।
एकान्तिकश्च तन्मयश्च पञ्चरात्रिक इत्यपि॥

—पाद्मसंहिता ४।२।८८

महाभारत में भागवत शब्द का अर्थ स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि द्वादशाक्षर मंत्र के जानने वाले, चतुर्व्यूह विभाग के ज्ञाता तथा छिद्ररहित तथा पञ्चकालक्रम के जानने वाले को भागवत कहते हैं—

द्वादशाक्षरतत्त्वज्ञः, चतुर्व्यूहविभागतः।
अच्छिद्रपञ्चकालज्ञः स वै भागवतः स्मृतः॥

—म० भा० आश्व० ११८।३३

वैष्णवागम प्राधान्येन पाञ्चरात्रशास्त्र में गतार्थ होता है। यह भी दिव्य, मुनि-भाषित तथा मानुष तीन कोटियों में उपविभाजित है। सात्वत, जयाख्य तथा पौस्कर ये तीन संहितायें दिव्य कोटि की हैं इन्हें रत्नत्रयी भी कहा जाता है। ईश्वर संहिता (१।५४-५६) में कहा गया है[4]—

सात्वतं पौष्करं चैव जयाख्यं च तथैव च।
एवमादीनि दिव्यानि शास्त्राणि हरिणा स्वयम्॥
मूलवेदानुसारेण प्रोक्तानि हितकाम्यया।

---

१. कालिया, अशोक कुमार लक्ष्मीतंत्र धर्मदर्शन—पृ० २
२. 'चतुःषष्ट्या तन्त्रैः सकलमतिसन्धाय भुवनम्—सौन्दर्यलहरी—३१　—वही—पृ० ५
३. वही—पृ० २९　　　४. वही—पृ० ३९

संहिता-ग्रन्थों में पाञ्चरात्र शब्द का निर्वचन विभिन्न प्रकार से किया गया है। ईश्वर संहिता के अनुसार शाण्डिल्य, औपगायन, मौञ्जायन और भारद्वाज इन ऋषियों के तप से प्रसन्न हुये नारायण ने इन्हें इस शास्त्र का उपदेश पाँच अहोरात्रों में किया था इसी कारण इस शास्त्र को पाञ्चरात्र की संज्ञा प्रदान की गई।[1] महाभारत के अनुसार-सांख्य-योग-वेद सब मिलाकर पञ्चरात्र कहे जाते हैं—

एवमेकं साख्ययोगं वेदारण्यकमेव च।
परस्पराङ्गान्येतानि पञ्चरात्रं च कथ्यते॥

—म० भा० शान्ति० मोक्ष० ३४८।८१-८२

पञ्चभूत, पञ्चतन्मात्र, अहंकार, बुद्धि और अव्यय इन पाँच को पुरुष की रात्रि कहा जाता है यथा—

महाभूतगणाः पञ्चरात्रयो देहिनः स्मृताः।
तद्योगाद्विनिवृत्तेर्वा पञ्चरात्रमितिस्मृतम्॥
भूतमात्राणि गर्वश्च बुद्धिरव्यक्तमेव च।
रात्रयः पुरुषस्योक्ताः पञ्चरात्रं ततः स्मृतम्॥

—परमसंहिता १।३९-४१

नारदपाञ्चरात्र के अनुसार रात्र शब्द का अर्थ है ज्ञान और वह ज्ञान पाँच प्रकार का कहा गया है—

तत्त्व-मुक्तिप्रद-यौगिक-भक्तिप्रद और वैशेषिक। इस कारण यह शास्त्र पाञ्चरात्र कहलाता है।[2]

पाञ्चरात्र आगमों में ईश्वर के पर, व्यूह, विभव और अर्चा ये चार रूप प्रसिद्ध हैं किन्तु कहीं पर अन्तर्यामी रूप भी माना गया है, इस प्रकार पाञ्चरात्र शब्द की सार्थकता स्वीकार की गई है। यथा[3]—

तत्परव्यूहविभवस्वभावादिनिरूपणम्।
पाञ्चरात्राह्वयं तन्त्रं मोक्षैकफललक्षणम्॥

पिछले पृष्ठों में तंत्र के शैव-शाक्त तथा वैष्णव जो ये तीन प्रधान भेद प्रदर्शित किये गये थे। ये भी अवान्तर अनेक भेदों से उपबृंहित हैं यथा—

---

१. ईश्वरसंहिता २१।५१९, ५३२–३३
२. रात्रं च ज्ञानवचनं ज्ञानं पञ्चविधं स्मृतम्।
तेनेदं पञ्चरात्रं प्रविदन्ति मनीषिणः॥ —कातिया—पृ० ४०
—शाण्डिल्यसहिता-प्रस्तावना
३. अहिर्बुध्न्यसंहिता ११।६३–६४

शैव, शाक्त, गाणपत्य, सौर, वैष्णव, महावीर, पाशुपत, वीर वैष्णव, वीर शैव, चान्द्र, स्वायम्भू, शाबर, घोर, माया, कापालिक, वीर, बौद्ध, जैन, चीन, पाशुपत तथा कौलागम आदि नामों से अभिहित किये गये हैं। यद्यपि इस विषय में सभी शास्त्रों के ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हैं अतः प्रामाणिक रूप से इसकी सत्यता का निदर्शन सत्य से परे है किन्तु शक्तिसंगत तंत्र के वचन ही इसके मूलाधार हैं जिन्हें अविकल उद्धृत किया जा रहा है[1]—

'शैवं शाक्तं गाणपत्यं सौरं वैष्णवमेव च।
महावीरं पाशुपतं वैष्णवं वीरवैष्णवम्॥
वीरशैवं तथा चान्द्रं स्वायम्भुवमनन्तरम्।
पाञ्चरात्रं गारुडश्च कैरलं शाबरं तथा॥
श्रीसिद्धशाबरं देव तथैव कालशाबरम्।
कुमारीशाबरं देव विजयाशाबरं तथा॥
कालिकाशाबरं दिव्यं शाबरं वीरशाबरम्।
श्रीनाथशाबरं देव तारिणीशाबरं परम्॥
श्रीशंभुशाबरं रुद्र संख्याशाबरजातयः।
रक्तघोरस्तथाशुक्लो घोरविन्मूत्रकस्तथा॥
भक्षघोरस्तथावान्त्यो घोरघोरतरस्मृतः।
वीणाघोरस्तथा नीलः सर्वभक्षाभिघस्ततः॥
घोराघोरस्तथा सिद्धो घोराश्चैकादशस्मृताः।
मायाकापालिकश्चापि वीरबौद्धागमो तथा॥
जैनागमो रक्तशुक्लपरसम्बन्धिजातयः।
चीनभेदास्तु बहवो द्विशते प्रकीर्त्तिता॥
बौद्धानां शतभेदास्स्युः दशपाशुपतेस्स्मृताः।
मैले भेदाष्टकं चावधूतं वैदिकशास्त्रकम्॥'

इस प्रकार तन्त्रों के विभिन्न रूप शास्त्रों में दिखलाये गये हैं। नारदपाञ्चरात्रागम वैष्णवागम के रूप में अतिशय प्रसिद्ध है। इसी की भूमिका में वैष्णवागम का विस्तार उपलब्ध है। वैष्णवागमतन्त्र ज्योतिःस्वरूप विष्णु को वासुदेव की उपासना के द्वारा अपने तांत्रिक सिद्धि की उपासना की प्राप्ति करते हैं।

वस्तुतः तन्त्र का अधिष्ठातृदेव भिन्न हो सकता है किन्तु इनकी प्रक्रियाओं का अध्ययन करने से यह कहने के लिए वाध्य होना पड़ता है कि निगम-सम्मत तन्त्र की

---

१. शक्तिसंगमतन्त्र—ताराखण्ड—१।२४—३२

ध्यान-प्रक्रिया में भेद होने पर भी उपासना का प्रकार एक है। वैष्णवतन्त्र का प्रधान क्षेत्र दक्षिण एवं गौड़ देश को कहा जाय तो अत्युक्ति नहीं होगी। तन्त्र सुदीर्घपूर्वकाल से भारतीय संस्कृति के विपुल अंश की भूमिका के रूप में अवस्थित हैं अतः सनातन-धर्मियों के ऊपर तन्त्र का असाधारण प्रभाव परिलक्षित होता है। अतिशय निम्न अधिकारी से आरम्भ कर अद्वय विभु के साधक अधिकारी तक इसकी अक्षुण्ण गति मानते है। म० म० गोपीनाथ कविराज ने तो अस्पष्ट शब्दों में लिखा है कि 'तन्त्रशास्त्र की मूलभित्ति अद्वैतवाद है। सोऽहं एवं साऽहं ही हिन्दूशास्त्र की मूलभित्ति है। वैदिक स्मृति के अनुसार आश्रमसाधना का यथावत् पालन द्विरुह हो जाने से वैदिक-मन्त्रों के अनुसार संस्कार और उपासना की सारस्वत-धारा अवरुद्ध हो जाने से संक्षिप्त तान्त्रिक पद्धति की धारा उपासना में सर्वत्र प्रवाहित है। यह मानने को वाध्य होना पड़ता है कि दक्षिणापथ के ब्राह्मण से शूद्रपर्यन्त नर-नारी तन्त्र-शास्त्र और तान्त्रिक गौरव के आदेश को यथावत् स्वीकार करते हैं।'[1]

तांत्रिक और पौराणिक पूजा-पद्धति का प्रचलन अतिशय उपलब्ध होता है। फलतः पुराणों के अध्ययन क्रम में उपलब्ध सामग्री के आधार पर पुराणों में तन्त्र का प्रचुर प्रभाव दिखाई देता है। तान्त्रिक साधनाओं का इतना अधिक प्रचार हो चुका था कि पुराण-प्रक्रिया उससे वञ्चित न रह सकी। मन्त्रन्यास वश्यादि-अभिचारकर्म, पूजा-काल-मण्डल, पद्मअंकन, वीरव्रत में कुमारी-पूजा आदि पदार्थ पुराणों में विस्तारपूर्वक उपलब्ध है[2] इसी प्रकार से अन्य पुराणों की व्याख्याएँ भी प्रस्तुत की जा सकती है किन्तु विस्तारभय से इतना ही कहकर विरत हुआ जाता है कि कोई भी ऐसा पुराण नहीं है जो तन्त्र-क्रिया से रिक्त है।

जैसा कि पूर्व में कहा गया था कि बंगाल भी तांत्रिक-प्रक्रिया से पूर्णतः प्रभावित है और अन्त में तो कालीपीठ और कामाख्या पीठ आदि १५वीं शताब्दी के वाद तान्त्रिक-प्रक्रिया का प्रधान क्षेत्र रहा है। उसी परम्पराक्रम में मैं म० म० गोपीनाथजी कविराज का नाम स्वर्णाक्षरों में अंकित करना उचित समझूँगा। यह मिथ्या नहीं है कि पूर्वाञ्चल में वेद की अपेक्षा तन्त्र, वुद्ध और महावीर का अधिक प्रभाव परिलक्षित होता है। बंगवासी आज भी प्रसिद्ध वंशावली के निदर्शन-क्रम में किसी तान्त्रिक सिद्ध पुरुष का परिचय देकर अपने को कृतकृत्य समझते हैं। इतना ही नहीं तान्त्रिक-दीक्षा से पूर्व कुलवधू के हाथ का पक्वान्न भी ग्रहण नहीं करते एवं देवगृह के कार्यों की भी सहायिका वह नहीं मानी जाती है। कामरूप से लेकर राढ़ देश पर्यन्त सम्भ्रान्त परिवार की यही स्थिति है।[3] २०वीं शती के प्रथम चरण-

१. हिमाद्रिज्येष्ठ–१३६०
२. मत्स्य पुराण–२६६।३३–९३, १४१–१५३ अध्याय ५८, ६२, ७२, ७४–१०१
३. तत्त्व प्रकाश–पृ० ८ से।

पर्यन्त सनातनधर्मियों के बालकों को वर्ण-परिचय के समय [,] अ-आ के क्रम में सिखाया जाता था अर्थात् सिखने के समय भी [,] यह चिह्न लिखने के बाद ही वर्ण का लिखना प्रारम्भ होता था। यह प्रक्रिया 'आञ्जीकला' कहलाती है। यह आञ्जीकला महानाद के ऊर्ध्वस्थ व्यापिका-शक्ति का चिह्न है। मिथिला में यह वंगीय प्रभाव आज भी सुरक्षित है।[1]

'महानादस्तदूर्ध्वे आञ्जिरूपा व्यापिका शक्तिः'

षट्चक्रनिरूपण श्लोक–४०

सृष्टि के आरम्भ में यहीं शक्ति आविर्भूत हुई थी यही धारणा आञ्जीति तिर्यक्रूपा-मात्रकारा इत्यर्थः में प्रतिष्ठित है।

इयं शक्तिः सृष्ट्यादौ आविर्भूता।[2]

वैष्णव सम्प्रदाय के ऊपर तन्त्र का प्रभाव अतिशय उपलब्ध होता है। साधन-भजन से लेकर सभी अनुष्ठानिक क्रिया-कर्म तन्त्रमत के अनुसार निष्पन्न होता है। साधारणतः वैष्णव सनत्कुमारसंहिता, गौतमीयतन्त्र, क्रमदीपिका तथा शारदातिलक इत्यादि का अनुसरण करते हैं।

सभी वैष्णवाचार्यों ने पुराण-वाङ्मय में श्रीमद्भागवत को अन्यतम माना है। तथा सभी ने वेदों के समान उसे समादृत किया है। श्रीमद्भागवत के साथ ही श्रीविष्णुपुराण, पद्मपुराण इत्यादि वैष्णवपुराण भी अतिशय माहात्म्य कोटि के हैं। वैष्णवागमों तथा वैष्णवपुराण वाङ्मय विशेषतः श्रीमद्भागवत के अध्ययन से यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि वैष्णवागमों द्वारा निर्दिष्ट प्रक्रियाओं का इनमें विस्तार से निदर्शन किया है और ये वैष्णवपुराण उपासना तथा अर्चादि क्रम में वैष्णवागमों से ओत-प्रोत हैं और पूर्णतः प्रभावित हैं।

वैष्णव तन्त्रों का जिस प्रकार प्रधान प्रतिपाद्य तत्त्व राधा-कृष्ण है उसी प्रकार श्रीमद्भागवत के राधा-कृष्ण के माहात्म्य को कौन नहीं स्वीकार कर सकता है। नारद पाञ्चरात्र में जैसे ब्रह्मस्वरूप श्रीकृष्ण प्रकृति का अतिक्रम कर रहते हैं वैसे ही ब्रह्मस्वरूपा निर्लिप्ता देवी भी रहती हैं यथा[3]—

यथा ब्रह्मस्वरूपश्च श्रीकृष्णः प्रकृतेः परः।
तथा ब्रह्मस्वरूपा च निर्लिप्ता प्रकृतेः परा॥

यही श्री राधा हरि के समान नित्यसत्यस्वरूपा और अक्रमित्रा देवी है। राधा श्रीकृष्ण की प्राणधिष्ठात्री है। इन दोनों में शिव-शक्ति के समान ही भेद नहीं है, ये एक ही है। दुग्ध और धवल के समान अभेद है—

१. षट्चक्रनिरूपण श्लोक–४०
२. वही, कालीचरण टीका श्लोक–४०
३. नारद पाञ्चरात्र–२।३।५१

न कृत्रिमा च सा नित्या, सत्यरूपा यथा हरिः।
नानाधिष्ठात्री या देवी राधारूपा च सा मुने: ! ॥[1]
द्वयोश्चैकोक्तभेदश्च दुग्धधावल्ययोर्यथा।[2]

राधा कृष्णमयी है अर्थात् स्वरूपतः कृष्ण से अभिन्न है। बृहद्गौतमीय तन्त्र के अनुसार—परदेवता राधिका देवी, कृष्णमयी, सर्वलक्ष्मीमयी, सर्वकान्तिमयी और संमोहिनी है यथा[3]—

देवी कृष्णमयी प्रोक्ता राधिका परदेवता।
सर्वलक्ष्मीमयी सर्वकान्तिः संमोहिनी परा॥

तन्त्र वह चाहे शैव-शाक्त या वैष्णव कोई भी हो, उस में शक्ति और अधिष्ठातृदेव का अविनाभाव सम्बन्ध माना गया है, जिस प्रकार शक्तिहीन शिव की आराधना 'शव' समान होने के कारण सम्भव नहीं है वैसे ही भगवद्रूपता या ब्रह्मरूपता या परमात्मरूपता कुछ भी कहा जाय शक्ति के विना कुछ भी सम्भव नहीं है। जहाँ तक वैष्णवतन्त्र का प्रश्न है वहाँ भी विभिन्न वैष्णवतन्त्रों के आधार पर नारदपाञ्चरात्र की भूमिका तथा षट्सन्दर्भ में जीवगोस्वामी द्वारा उद्धृत तांत्रिक विश्लेषण से यह सिद्ध है कि सत्-चित्-आनन्दस्वरूप कृष्ण की संवित् ह्लादिनी तथा सन्धिनी शक्ति ही उनके स्वरूप की मूलाधार है। सत्-चित्-आनन्दात्मक ब्रह्म-सद्रूपासंवित्, चितरूपा संधिनी और आनन्दरूपा-ह्लादिनी शक्ति ही भगवान् से अभिन्न होकर भगवत्ता को परिष्कृत रखती है। इसका संकेत श्रीमद्भागवत के इस श्लोक द्वारा मिलता है[4]—

वदन्ति तत्तत्त्वविदस्तत्वं यज्ज्ञानमद्वयम्।
ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्द्यते॥

यदि आराधना के क्षेत्र में शक्ति की आराधना अनिवार्य है तो वह देव की आराधना की ही पूर्वभूमि है। इसीलिए शक्ति का विश्लेषण करते हुए जैसे भगवान् का स्वरूप निरूपण प्रसंग में सत्-चित् आनन्दस्वरूपता ब्रह्म का स्वरूप—

'यतो वा इमानि भूतानि'

इस प्रकार से यह तटस्थ लक्षण किया है उसी प्रकार भगवान् की स्वरूपशक्ति जो अन्तरङ्ग शक्ति कही जाती है वह पूर्वोक्तनिर्दिष्ट शक्तित्रय है। और माया की यवनिका के पटाक्षेप के साथ जो विश्व का सृजन होता है, जिसके कारण विष्णुरूपता और वासुदेवरूपता अक्षुण्ण रहती है उसका ही मूलाधार त्रिविध स्वरूपशक्ति है, उसी

---

१. वही २।३।५४–५५ २. वही २।६।१३

३. बृहद्गौतमीय तन्त्र—ब्रह्मसंहिता पृ० ४ में जीवगोस्वामी की टीका।

४. श्रीमद्भागवत—१।२।११

की सर्वत्र अनुस्यूति रहने के कारण विश्व की सद्रूपता, चिद्रूपता, आनन्दरूपता अभिव्यक्त होती है।

पूर्व में ब्रह्म-परमात्म तथा भगवत्तत्त्व का जो निदर्शन किया गया है उसी के विस्तार में कहा जा रहा कि—एक अद्वय ज्ञानतत्व ही परमतत्त्व है साधक की दृष्टि भेद से वह परतत्त्व ब्रह्म, परमात्मा भगवान् एवं श्रीकृष्ण रूप में दृष्ट होता है। शक्ति-वर्गस्वरूप धर्मातिरिक्त केवल ज्ञान ब्रह्म कहलाता है, अन्तर्यामित्वमय मायाशक्ति प्रचुर चिच्छक्त्यंश विशिष्ट को परमात्मा कहा जाता है तथा परिपूर्ण सर्वशक्ति विशिष्ट को भगवान् कहते हैं श्रीमद्भागवत् में भरत की उक्ति है[1]—

ज्ञानं विशुद्धं परमात्ममेक-
मनन्तरं त्वबहिर्ब्रह्म सत्यम्।
प्रत्यक् प्रशान्तं भगवच्छब्दसंज्ञं,
यद् वासुदेवं कवयो वदन्ति॥

इसी भगवत्तत्त्व को श्रीविष्णु पुराण में इस प्रकार से प्रदर्शित किया गया है[2]—

'संभर्त्तेति तथा भर्ता भकारोऽर्थद्वयान्वितः।
नेता गमयिता स्रष्टा गकारार्थस्तथा मुने!॥
ऐश्वर्यस्य समग्रस्य वीर्यस्य यशसः श्रियः।
ज्ञानवैराग्ययोश्चैव षण्णां भग इतीङ्गना॥
वसन्ति यत्र भूतानि भूतान्यखिलात्मनि।
स च भूतेष्वशेषेषु वकारार्थस्ततोऽव्ययः॥
ज्ञानशक्तिबलैश्वर्यवीर्यतेजांस्यशेषतः।
भगवच्छब्दवाच्यानि विना हेयैर्गुणादिभिः॥'

इस भगवत् पदार्थ से भगवान् के जिस स्वरूप एवं स्वरूपधर्म का बोध होता है उसकी सम्यक् रूप से विद्यमानता श्रीकृष्ण में ही है। अतः श्रीकृष्ण ही भगवत् शब्द का मुख्य वाच्य है।

यस्यां वै श्रूयमाणायां कृष्णे परमपूरुषे।
भक्तिरुत्पद्यते पुंसां शोकमोहभयापहा॥

इस भागवतीय वचन[3] के द्वारा एक अद्वय ज्ञान तत्त्व के नाम चतुष्टय का प्रदर्शन श्रीमद्भागवत में हुआ है। व्रजीय श्रीकृष्ण में समस्त शक्ति की पूर्णतम अभिव्यक्ति होने के कारण श्रीकृष्णचन्द्र पूर्णतम भगवान् अथवा स्वयं भगवान् हैं।

---

१. वही ५।१२।११
२. विष्णुपुराण ६।५।५९–६२
३. श्रीमद्भागवत

'एते चांशकलाः पुंसाः कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्' तथा 'कृष्ण वै परम-दैवतम्' से उनका ही कथन किया गया है। श्रीकृष्ण की भगवत्ता—अन्य निरपेक्ष है। श्रीकृष्ण, स्वयंसिद्ध-सजातीय-विजातीय-स्वगतभेदत्रय शून्य हैं।

श्रीकृष्ण अथवा निर्विशेष ब्रह्म का ज्योतिर्मय स्थान, धाम संज्ञा का अपर पर्याय है। यही धाम श्रीकृष्ण लोक कहलाता है इसकी द्वारका-मथुरा एव गोकुल रूप में त्रिविध अभिव्यक्ति है। किन्तु श्रीगोकुल ही स्वयं रूप श्रीनन्दनन्दन का निजस्वधाम है अथवा गोलोक ही वैभव विशेष है। श्रीकृष्ण की विलासमूर्त्ति परव्योमाधिपति चतुर्भुज श्रीनारायण है। वासुदेव, सङ्कर्षण, प्रद्युम्न तथा अनिरुद्ध नामक उनके चतुर्व्यूह हैं। श्रीकृष्ण का विलास गोलोक में बलदेव, मथुरा में वासुदेव, सङ्कर्षण तथा द्वारका में वासुदेव-सङ्कर्षण प्रद्युम्न अनिरुद्ध तथा वैकुण्ठ में श्रीनारायण हैं। पाञ्चरात्र आगमों की यह व्यूहात्मक परिकल्पना सर्वथा नवीन है। वेदों तथा उपनिषदों में कहीं भी चातुर्व्यूह का उल्लेख नहीं है। सृष्ट्यादि व्यापार के लिए पर वासुदेव, भगवत्तत्त्व या श्रीकृष्ण चार प्रकार के रूपों में अवतरित होता है इसे व्यूहावतार कहते हैं। पाञ्चरात्र आगमों में इन चार व्यूहों को चातुर्व्यूह कहा गया है जो वासुदेव-सङ्कर्पण-प्रद्युम्न तथा अनिरुद्ध नाम से अभिहित किये गये हैं। वासुदेव षाड्गुण्य (बल-ऐश्वर्यादि) सम्पन्न हैं। सङ्कर्षण ज्ञान तथा बल, प्रद्युम्न ऐश्वर्य तथा वीर्य और अनिरुद्ध शक्ति और तेज से युक्त हैं। ये सभी रूप ध्येय हैं।[1]

अखण्ड रसस्वरूप चिदानन्दघनमूर्ति श्रीनन्दनन्दन में ही परब्रह्मत्व का चरम विकास है एवं अखण्ड रसवल्लभा श्रीमती राधिका में ही स्वरूपशक्ति की चरम अभिव्यक्ति है। सुतरां शक्ति-शक्तिमान् के परम अभिव्यक्त स्वरूप युगलित श्रीराधा-कृष्ण ही परम स्वरूप है। यही कारण है कि श्रीमद्भागवत में राधिका नाम के किसी गोपिका का निर्देश नहीं होता है क्योंकि वह सर्वत्र संवित्-सन्धिनी तथा ह्लादिनी रूप से अनुस्यूत है। रास-प्रकरण तो ह्लादिनी शक्ति का ही मूर्त्त स्फुरण है। इसीलिए रास-प्रकरण में—

अनया राधितो नूनं भगवान् हरिरीश्वरः।
यन्नो विहाय गोविन्दः प्रीतो यामनयद् रहः॥[2]

इसके द्वारा शक्ति की आराधना की अनिवार्यता प्रदर्शित की है। यदि शक्ति पूजा के विना ही कृष्ण पूजा की जाय तो वह शुद्ध काष्ठपूजा से अधिक महत्त्व की नहीं हो सकती। इसीलिए गायत्री तन्त्र में स्पष्ट शब्दों में कहा गया है—

शक्तिपूजां विना भद्रे ! यदि कृष्णं[3] प्रपूजयेत्।
सा पूजा काष्ठपूजावत्, गो-हत्या कृष्णपूजने॥

---

१. कालिया, पृ० ६५–६७ २. श्रीमद्भागवत–१०।३०।२८ ३. गायत्री तन्त्र-पटल ५

८

तंत्रागम में शक्ति की पूजा सभी तान्त्रिक आचार्यो ने एक स्वर से स्वीकार की है। नारद पाञ्चरात्र यह वैष्णवागम का मूलाधार है। इसमें भी राधा की आराधना या राधा के नामोच्चारण के विना कृष्ण का नामोच्चारण व्यर्थ माना गया है। यदि इसके विपरीत अर्थात् कृष्ण-राधा कहा जाय तो गो का पालन नहीं अपितु गो हत्या होगी। अथवा इन्द्रिया पर पर्याय गो शब्द का पालन नहीं अपितु उसकी सर्वथा व्यर्थता सम्पादित होगी। इसीलिए कृष्ग को जगत्पिता और राधिका जगद्धात्री माता है। अतः लौकिक दृष्टि से भी माता-पिता उसका आराध्य नहीं हो सकता है। वरन् धात्री शक्ति ही विशेष रूप से उसके लिए गरीयसी वन्दनीया या पूजनीया है। यथा—

आदौ समुच्चरेद् राधां पश्चात्कृष्णं[1] च माधवम्।
विपरीतं यदि पठेत् ब्रह्महत्यां लभेद् ध्रुवम्॥
श्रीकृष्णो जगतां तातो जगन्माता च राधिका।
पितुः शतगुणैर्माता पूज्या वन्द्या गरीयसी॥

इस प्रकार शक्ति के आधार पर ही शिव या कृष्ण अपने लोक के अधीश्वर होते हैं। गोलोक की अधीश्वररूपता, परम प्रभुत्व शक्तिमूलक है। षाड्गुण्य, परवासुदेव भगवान् की शक्ति दो प्रकार की है प्रथम अन्तरंगा शक्ति तथा द्वितीय बहिरंगाशक्ति। अन्तरंगा-स्वरूप शक्ति कहलाती है तथा बहिरंगा माया नाम से अभिहित होतो है। यह अन्तरंगा शक्ति ह्लादिनी-सन्धिनी तथा संवित् नाम से तीन प्रकार की हैं। शैवदर्शन के अनुसार इसे ही शुद्धपराविद्या कहा जाय तो अनुचित नहीं होगा। यह शक्ति श्रीभगवान् के स्वरूप में नित्य विद्यमान होने से स्वरूपशक्ति कहलाती है। ज्ञान-इच्छा-क्रिया इन तीन आयामों में इसका परिवृंहण होते हुये भी शक्तिमान् के साथ तांत्रिक रूप से अभिन्न रूप से स्थिर है और यही इसकी नित्यलीला का मूलाधार है।

त्रिगुणात्मिका मायाशक्ति अप्राकृत गुण वर्जित श्रीभगवान् के पश्चात् देश में अवस्थित होने से वह श्रीभगवान् को स्पर्श नहीं कर सकती है, अतः इसे बहिरगा कहा जाता है। विष्णुपुराण में कहा गया है[2]—

ह्लादिनी सन्धिनी सम्वित्त्वय्यैका सर्वसंश्रये।
ह्लादतापकरी मिश्रा त्वयि नो गुणवर्जिते॥

अर्थात् परम पुरुष श्रीभगवान् को स्वाभाविकी पराशक्ति-ज्ञान-बल-क्रिया भेद से त्रिविध है। आधारशक्ति संधिनी, ज्ञानशक्ति संवित् एवं आनन्दशक्ति ह्लादिनी है।

---

१. नारद पाञ्चरात्र २।६।६–७

२. विष्णु पुराण १।१२।६९

शक्तित्रय विशिष्ट होने से भगवान् सच्चिदानन्द हैं और उनकी भगवत्ता है। शुद्ध या अशुद्ध उभय का मूलाधार शक्ति ही है वस्तुतः अशक्त तो कुछ कर भी नहीं सकता। इन्हीं त्रिविध शक्तियों का विवरण श्रीमद्भागवत में इस प्रकार से उपलब्ध होता है[1]—

(१) बहिरंगा शक्ति—

ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि।
तद्विद्यात्मनो मायां यथाभासो तथा तमः॥

(२) अन्तरंगा शक्ति—

यन्न स्पृशन्ति न विदुर्मनोबुद्धीन्द्रियासवः।
अन्तर्बहिश्च विततं व्योमवत्तन्नतोऽस्म्यहम्॥
देहेन्द्रियप्राणमनोधियोऽमी यदंशविद्धाः प्रचरन्ति कर्मसु।
नैवान्यदा लोहमिवाप्रतप्तं स्थानेषु तद् द्रष्टृपदेशमेति॥

(३) तटस्था शक्ति—

क्षेत्रज्ञ एता मनसो विभूतिर्जीवस्य माया रचितस्य नित्याः।
आविर्हिताः क्वापि तिरोहिताश्च शुद्धो विचष्टे ह्यविशुद्धकर्त्तुः॥

भगवान् स्वयं सद्रूप हैं। अथ च समस्त देशकाल वस्तु में सर्वदा विद्यमान रहते हैं अपर को सत्ता प्रदान करते हैं इसका कारण ही सन्धिनी है। स्वयं ज्ञान स्वरूप होकर भी करामलकवत् इच्छा मात्र से ही निखिल वस्तु को जान सकते हैं एवं भक्त-गण को अवगत कराते हैं इसका हेतु संवित् है। इसी प्रकार स्वयं सुख स्वरूप होकर भी जिससे निरतिशय आनन्द अनुभव करते हैं वह ही ह्लादिनी शक्ति है। अतः श्रीभगवान् ह्लादिनी शक्ति के सहित विराजमान रहते हैं। अतएव ह्लादिनी शक्ति की सारांशरूपिणी मूर्त्तिमती श्रीराधिका के सहित श्रीकृष्ण प्रतिष्ठित रहते हैं। ह्लादिनी शक्ति का सार प्रेम है। प्रेम का सार भाव है भाव की पराकाष्ठा को महाभाव कहते हैं। महाभावस्वरूपा ही श्रीराधा हैं।

वृद्धगौतमीय तंत्र में बलदेव के प्रति श्रीकृष्ण द्वारा कहा गया है कि 'मैं निश्चय हो सत्त्व, तत्त्व परत्व यह त्रितत्त्व स्वरूप हूँ। मेरी वल्लभा प्रिया श्रीराधा भी त्रितत्त्वस्वरूपिणी है। सात्त्विक रूप में अवस्थित होकर पूर्ण चिद्ब्रह्म मैं हूँ। ब्रह्मकर्तृक प्रार्थित होकर युग-युग में मैं आविर्भूत होता हूँ। श्रीराधा के सहित एवं तुम्हारे सहित आविर्भूत होकर मैं देव-शत्रु-असुर को विनष्ट करता हूँ।' मूलवचन इस प्रकार हैं[2]—

---

१. श्रीमद्भागवत् २।९।३३, ६।१६।२३–२४, ५।११।१२

२. बृहद्गौतमीय तन्त्र, जीवगोस्वामी कृत टीका पृ० ५१५ श्लोक ५७१–७३

सत्त्वं तत्त्वं परत्वञ्च तत्त्वत्रयमहं किल।
त्रितत्त्वरूपिणी सापि राधिका मम वल्लभा॥
प्रकृतेः पर एवाहं सापि मच्छक्तिरूपिणी।
सात्त्विकं रूपमास्थाय पूर्णोऽहं ब्रह्मचित्परः॥
ब्रह्मणा प्रार्थितः सम्यक् सम्भवामि युगे युगे।
तया सार्द्धं त्वया सार्द्धं नाशाय देवताद्रुहाम्॥

उपरोक्त भगवत्तत्व ही उपासक की योग्यता के अनुसार ब्रह्म-परमात्मा तथा श्रीभगवान् रूप में साधक के निकट आविर्भूत होते हैं। श्रीमद्भागवत के प्रथम स्कन्ध में कहा गया है कि[1]—

जगृहे पौरुषं रूपं भगवान् महदादिभिः।
सम्भूतं षोडशकलमादौ लोकसिसृक्षया॥

उक्त श्लोक में महत्तत्त्व के सृष्टिकर्त्ता के रूप में जिनका वर्णन किया गया है। ब्रह्मसंहिता में उसे कारणार्णवशायि सङ्कर्षण रूप से कहा गया है।[2]

सहस्रशीर्षापुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपतात्।
सहस्रबाहुर्विश्वात्मा सहस्रशः सहस्रसूः॥
नारायणः स भगवानापस्तस्मात् सनातनात्।
आविरासीत् कारणार्णोनिधिः सङ्कर्षणात्मकः॥
योगनिद्रागतस्तस्मिन् सहस्रांश स्वयंमहान्।
तद्रोमविलजालेषु बीजं सङ्कर्षणस्य च॥
हैमान्यण्डानि जातानि महाभूतावृतानि च।

उपर्युक्त षोडशकला युक्त यह पौरुष रूप पूर्ण शक्तिमान् है। ये स्वयं भगवान् श्रीकृष्ण हैं। इन्होंने जिस रूप का ग्रहण किया है वह स्रष्ट पदार्थो का आश्रय होने से ही परमात्मा कहलाता है।

यह सत्य है कि शक्ति सदा शक्त को महत्त्व देती है और अपने स्वरूप को संवित् रखने का प्रयास करती है। किन्तु शक्तिमान् शक्ति के विवरण से कभी भी हिचकता नहीं, क्योंकि वह शक्ति का पक्षपाती होता है। इसीलिए आनन्दवृन्दावन-चम्पू में कवि कर्णपूर लीला के व्याज से जब राधा के सम्मुख राधाकृष्ण का उच्चारण करता है तब राधिका उसे बाध्य करती है कि शक्ति का पृथक् अस्तित्व नहीं है शक्तिमान् में ही वह संवृत है अतः कृष्ण कहो राधा नहीं—

कृष्णेति नाम मधुरं

---

१. श्रीमद्भागवत् १:३।१ २. ब्रह्म संहिता १।११।३

इसीलिए राधा-कवच वर्णन में परमात्मा कृष्ण षडक्षर मन्त्र से राधा की पूजा करते हैं। इतना ही नहीं राधा के पाद-पद्म में भक्ति-अर्घ का नित्य प्रदान करने को भी चर्चा मिलती है[1]—

यस्याः प्रसादात् कृष्णस्तु, गोलोकेशः परः प्रभुः।
प्रथमे पूजिता याच कृष्णेन परमात्मना॥
षडक्षर्या विद्ययाच स मां रक्षतु कातरम्।
यत् पादपद्मे भक्त्यार्घः नित्य कृष्णो ददाति च॥[2]

इतना ही नहीं कृष्ण की दीर्घकाल की आराधना अन्तरंगशक्तिस्वरूपा राधा की आराधना से शीघ्र सम्पन्न हो जाती है यथा[3]—

आराध्य सुचिरं कृष्णं यद्यद् कार्यं भवेन्नृणाम्।
राधोपासनया तच्च भवेत्स्वल्पेन कालतः॥

निर्वाण तन्त्र में भी शक्ति स्वरूपा राधा का महत्त्वपूर्ण गुणख्यापन किया गया है। जो व्यक्ति प्रथम राधा का नाम कृष्ण जप के प्रथम करता है उसे शीघ्र ही परमपद की प्राप्ति होती है। इसमें सन्देह नहीं। यथा[4]—

आदौ राधा ततः कृष्णं जपन्ति ये च मानवाः।
तेषां च सद्गतिश्चात्र दास्यामि नात्र संशयः॥

इस प्रकार स्पष्ट है कि वैष्णव तन्त्रों में शक्ति शक्तिमान् से अभिन्न स्वरूपा-शक्ति की आराधना विभिन्न शब्दों में गाई जाती है।

श्रीमद्भागवत में कहा गया है[5]—

यस्यास्ति भक्तिर्भगवत्यकिञ्चना।
सर्वैर्गुणैस्तत्र समासते सुराः॥
हरावभक्तस्य कुतो महद्गुणा।
मनोरथेनासति धावतो बहिः॥

अर्थात् श्रीहरिभक्त सङ्ग से श्रीहरिकथा श्रवण होता है, उससे श्रीहरि में श्रद्धा होती है, मानसमलापगम भी होता है उससे भक्ति होती है यह भक्ति निष्कामा है। ब्रह्म-परमात्म एवं भगवान् नामक त्रिविध आविर्भाव युक्त तत्त्व का साक्षात्कार भक्ति से होता है यथा[6]—

---

१. नारद पाञ्चरात्र २।५।३५
२. वही २।६।११
३. वही २।६।३१
४. निर्वाणतन्त्र—पटल ५
५. श्रीमद्भागवत ५।१८।१२
६. वही १।२।१२

तच्छ्रद्दधाना मुनयो ज्ञानवैराग्ययुक्तया।
पश्यन्त्यात्मनि चात्मानं भक्त्या श्रुतगृहीतया॥

सोऽहं भावना के द्वारा जीव-ब्रह्म का भेद तिरोहित होने से ब्रह्मस्थिति को मुक्ति कहा जाता है। किन्तु मुक्त पुरुषगण भी भगवद्भजन में आत्मनियोग करते हैं। अतः वैष्णवाचार्यों ने ब्रह्मानन्द से श्रीभगवत् परिचय रूप अर्चा-आराधना का अधिक माहात्म्य एवं श्रेष्ठत्व स्वीकृत किया है। श्रीमद्भागवत में 'अनिमित्ता भगवतोभक्तिः सिद्धेर्गरीयसी' कपिलाचार्य का कथन इसी तथ्य को परिस्फुट करता है। वैष्णवागम सम्प्रदायों में भी श्रीसहित वासुदेव के इसी रूप को मान्यता दी गई है। यही भगवत्तत्त्व अन्तरंग, तटस्थ तथा बहिरंगादि समूह शक्ति के मिलन चिदचिद् उभयशक्त्यात्मक है।

उपरोक्त विश्लेषण से यह स्पष्ट होता है कि जिस प्रकार वैष्णवागमों ने नारद-पाञ्चरात्र को एक स्वर से स्वीकार किया है उसी प्रकार वैष्णव पुराण वाङ्मय में श्रीमद्-भागवत का अत्युत्तम स्थान है। दोनों के परस्पर अध्ययन से यह निश्चित होता है कि वैष्णवागमों के प्रमुख प्रतिपाद्य विषय वैष्णवपुराणों में विस्तार से विवेचन किया है। यहाँ पर विस्तार से वह सम्पूर्ण सामग्री संग्रहीत नहीं की गई है तथा इतना सुनिश्चित है कि वैष्णवागमों को तांत्रिक प्रक्रिया को ही वैष्णव पुराणों विशेष रूप से श्रीमद्-भागवत में यथावत् रूप से उतारा गया है। अतः वासुदेव प्रतिपादित तथा प्रवर्त्तित पाञ्चरात्रागम तथा श्रीसहित भगवान् वासुदेव को प्रधान प्रतिपाद्य मानने वाले श्रीमद्-भागवतादि वैष्णव पुराणों में अद्भुत साम्य है।

नाट्यशास्त्रोक्त स्वर-निरूपण

सौ० डॉ० विमला मुसलगाँवकर

वैदिक चिन्तनधारा—जिसका शीर्षभाग उपनिषद् में संगृहीत है—ने संगीत-शास्त्र की अभिव्यक्ति तथा उसकी चिन्तनधारा को कितनी गंभीरता से प्रभावित किया है, इस बात का प्रमाण, नाट्य के प्रयोगपक्ष का निरूपण करने वाले भरतमुनि के नाट्यशास्त्र—जिसमें संगीत पक्ष का भी निरूपण संस्करणभेद से छह या सात अध्यायों में हुआ है के २८ वें स्वराध्याय के आरम्भ में ही मिल जाता है।

भरतमुनि 'स्वर' के स्वरूप को बताने के लिये "आतोद्यविधिमिदानीं वक्ष्यामः" कहते हैं।[१] स्वर अथवा ध्वनि (शब्द) की अभिव्यक्ति देह के विना नहीं हो सकती। उसकी अभिव्यक्ति के लिये देह की नितान्त आवश्यकता है, किन्तु प्रत्येक देह 'नाद' की अभिव्यक्ति को एक ही विधि से नहीं किया करती। अतएव भरतमुनि ने 'स्वर' के आधारभूत पिण्ड का महत्त्व बताते हुए सामान्यतः चार विधियों को स्वरोत्पत्ति में सहायक वताया है। 'स्वर' का सम्बन्ध 'क्रिया' से रहता है, और 'क्रिया' किसी न किसी देह में ही होती है। सृष्टि में जैसे—जरायुज, अण्डज, स्वेदज और उद्भिज्ज चार भिन्न देहवर्ग होते हैं, वैसे ही संगीत में 'तत', 'सुषिर', 'अवनद्ध', और 'घन'—ये चार विभाग वाद्यों के किये गये हैं। क्योंकि इन विभिन्न वाद्यों (देहों) में स्वरोत्पादन का ढंग भी भिन्न-भिन्न प्रकार से है। शारीरी वीणा को संगीतशास्त्रियों ने 'ततवर्ग' में रखा है। स्वर के 'वीणा' और 'कण्ठ' दो अधिष्ठान होते हैं। वाद्यों का चार प्रकार का वर्गीकरण करके भी 'स्वरांश' और 'तालांश' इन दो वर्गों को ही लिया है। क्योंकि इन दो में ही चारों का अन्तर्भाव हो जाता है।

संगीत की अभिव्यक्ति में शारीरीवीणा पूर्णतया समर्थ है। किन्तु उसमें भी संगीत को अभ्यास के द्वारा ही प्रकट (उत्पन्न) करना पड़ता है। यह नैसर्गिक नियम है कि प्रत्येक क्रिया, देह के आश्रित ही हुआ करती है। 'संगीत' क्रियात्मक है, अतः उसके सन्दर्भ में भी यही नियम घटित होता है। संगीत के क्षेत्र में 'स्वर' और 'ताल' को लेकर ही सब क्रिया होती है। 'ताल'—कालस्वरूप है। भर्तृहरि ने[२] काल को विस्तृतमार्ग के तुल्य बताया है। अतः 'स्वर' और 'ताल' सांख्यदर्शन के 'प्रकृति' और 'पुरुष' के तुल्य हैं। 'पुरुष' को पङ्गु और 'प्रकृति' को अन्ध बताते हुए उन

---

१. ना० शा० ४।२८ पृ० १

२. वा० प० ब्र० कां० ७५, पृ० ८४

दोनों के संयोग से 'सृष्टि' का आरम्भ सांख्य दर्शन में कहा गया है। वस्तुतः काल-स्वरूप मार्ग पर इच्छा (माया) के संस्काररूप पदचिह्न ही अभिव्यक्त हुआ करते हैं।

स्वर के प्रसङ्ग में भरतमुनि 'आतोद्य विधि' का निरूपण आरम्भ करते हैं। 'तत, सुषिर, अवनद्ध और घन'—ये चार प्रकार 'आतोद्य' के होते हैं। इन चारों में भिन्न-भिन्न प्रकार की क्रिया के सम्पादन से 'शब्द' की उत्पत्ति होती है। यह उन वाद्यशरीरों की विशेषता है कि 'ततवाद्य' में तन्त्री को पीड़ित (आहत) करके छोड़ने पर ध्वनि झङ्कृत हो उठती है। 'सुषिरवाद्य' में प्राणवायु के पूरण तथा करस्पर्श (अङ्गुलिस्पर्श) से ध्वनि निनादित हो उठती है। तीसरा प्रकार अवनद्धवाद्यों का है, जिन्हें ताड़ित करने पर वे बोल उठते हैं। अन्तिम प्रकार स्थूल शरीरवाले 'घनवाद्यों' का है, जो परस्पर टकरा देने पर ही 'टण-टण' बोल उठते हैं। एवं च सामान्यतः चार विभिन्न वाद्यदेहों से भिन्न-भिन्न विधियों के द्वारा ध्वनि (स्वर) प्राप्त किये जाते हैं। अर्थात् इन्हीं वाद्यों में या उनपर अथवा उनसे ही स्वर की अभिव्यक्ति होती है।

भरतमुनि कृत नाट्यशास्त्र के व्याख्याकार अभिनवगुप्तपाद, मुनि के द्वारा की जाने वाली आतोद्यचर्चा का शंका-समाधानपूर्वक समर्थन इस प्रकार कर रहे हैं।[1]

नाट्यशास्त्र में षष्ठाध्याय के दशम श्लोक में "सिद्धिः स्वरास्तथाऽऽतोद्यं गानं रङ्गश्च सङ्ग्रहः" के द्वारा मुनि उद्देश कथन किया है, तब 'सिद्धि' अध्याय की समाप्ति के पश्चात् निरूपणक्रम में 'स्वर' को छोड़कर 'अतोद्यविधि' की चर्चा क्यों आरम्भ की ? यह आशंका होना स्वाभाविक है। अतः उसका समाधान करते हुए 'गुप्तपाद' कह रहे हैं—'स्वरांश' से तात्पर्य यह है कि जो कुछ भी 'तन्त्री' से होने वाला है, तथा 'अतोद्य' का आश्रय लिये हुए हैं, वह सभी 'स्वरांश' हैं। अर्थात् पूर्णसंगीत 'तत' के अभाव में नहीं होता है। क्योंकि 'स्वर' किसी न किसी देश में ही प्रकट हो पाता है। शर्ङ्गदेव[2] ने भी 'नाद' की उत्पत्ति बताने में पूर्व 'पिण्डोत्पत्ति' को ही बताया है। क्योंकि आहत (घातज) ध्वनि ही संगीत के उपयुक्त होती है। "औमापतम्"[3] के आरम्भ में भी पार्वती ने शिवजी से जब कहा कि आप अपने रूप से उत्पन्न हुए नादों का तात्त्विक परिचय दीजिये, तब उसके उत्तर में शिवजी (शंभु) कहते हैं कि 'नादोत्पत्ति' से पूर्व 'देहोत्पत्ति' और 'भूतोत्पत्ति' का ज्ञान अनिवार्य है। क्योंकि भूतोत्पत्ति के अनिवार्यज्ञान के पीछे यह रहस्य निहित है कि 'संगीत', सृष्टि के साथ अनुस्यूत है। इसमें औचित्य भी होता है। क्योंकि किसी भी प्रक्रिया के लिये प्रयोग-शाला की आवश्यकता हुआ करती है। मानवदेह (मानव-शरीर) से बढ़कर प्रयोग का

१. ना० शा० अध्या० २८, श्लो० १ की अभि० भार० पृ० १
२. संगी० रत्ना० १।२।३, पृ० २२
३. औमाप० अ० १।१–२, पृ० १

क्षेत्र अन्यत्र कहाँ होगा ? 'सङ्गीतमकरन्द'[१] में भी 'सङ्गीतदेहनिरूपणम्' कहकर 'स्वरगर्भजम्' कहा है। इतना ही नहीं, आगे चलकर 'वीणादेहनिरूपणं नाम द्वितीयः पादः' कहकर समाप्ति की गई है। 'औमापतम्'[२] में तो यहाँ तक कहा गया है कि संगीत साधकों ने मयूरादि पक्षियों तथा वृषभादि पशुओं में सप्तस्वरों के प्रयोगगत स्वरूप का अनुभव कर 'जीवस्वर' के माध्यम से उसका निदर्शन करने का सफल प्रयत्न किया है।

दर्शन से अनुप्राणित होने के कारण ही पशु और पक्षियों दोनों के माध्यम से 'जीवस्वरों को बता दिया है। केवल पशु-पक्षियों के ही माध्यम से नहीं। सभी संगीत ग्रन्थों के समालोचन से स्पष्ट है कि स्वर के अधिष्ठानरूप में 'पिण्ड' को आधार स्वरूप माना गया है, इसका मूल कारण यही दीख पड़ता है कि 'सत्य' तो एक ही होता है, वह देश-काल से कभी भी बाधित या विकृत नहीं हुआ करता। इसीलिए विभिन्न कालों में दिया गया संगीतशास्त्र, एक-ही बात करता है। यह घुणाक्षर-न्याय नहीं है। विना प्रयोजन के ही यह कथन या निदर्शन नहीं है, अपितु यह सभी यथार्थज्ञान और अनुभव की सजगता से सम्बद्ध है। निष्कर्ष यह है कि बिना वाद्य के 'स्वर' का निदर्शन तथा अभिव्यक्ति हम नहीं कर सकते। इसी भाव को भरतमुनि ने अपने नाट्यशास्त्र में[३] स्वरनिरूपण के प्रसंग में 'आतोद्यविधि' कहकर स्पष्ट करते हुए वाद्य या देह की प्रधानता को प्रस्तुत किया है। अभिनवगुप्तपाद[४] ने 'आतोद्य' को दो प्रकारों में विभक्त कर 'तत' और 'अवनद्ध' का उपयोग भी बता दिया है। उसने नाट्य के उपरञ्जक वाद्यों के मूलभूत दो प्रकार 'तत' (तत + सुषिर) और 'अवनद्ध' (अवनद्ध + धन) बताये हैं। उसमें भी 'तत आतोद्य' के स्वरों का ही प्रथम प्रतिपादन किया है, क्योंकि वहीं पर स्वरलाभ होता है। अभिनवगुप्तपाद भी दार्शनिक चेतना से अनुप्राणित हैं। जैसे पशु और पक्षियों के दो शरीरों में ही सप्त स्वरों को बताया है, वैसे ही 'तत' और 'अवनद्ध' के वाद्यवर्ग में ही चारों वाद्यदेहों का निरूपण कर दिया है।

मुनि ने[५] अपने नाट्यशास्त्र में तीन प्रकार के 'कुतप' बताये हैं जो वास्तव में नाट्यरूप आत्मा के तीन शरीर ही हैं—(१) प्रथम 'नाट्यात्मारूप पात्रसमूह', (२) उपरञ्जनात्मकततसमूह', तथा (३) 'अवनद्धसमूह'।

---

१ संगी० मक० ३, पृ० ११–१२ २. औमाप० अ० ३, पृ० ४–६

३. ना० शा० अ० २८, श्लो० १, पृ० १

४. ना० शा० पर अभि० गुप्तपा० पृ० २—'स्वरतालप्राधान्यात् द्विविधं कृतं ततमवनद्धञ्चेति, सुषिरघनयोः क्रमेण तदङ्गत्वात्'।

५. ना० शा० अ० २८, श्लो० ३–६, पृ० ३

वस्तुतः ये 'कारण, सूक्ष्म, स्थूल शरीरभाव' में प्रतिबिम्बित होते हैं। ये तीन नाट्यशरीर 'सत्त्व, रजस् और तमस्' प्रतिबिम्ब हैं। 'मूलनाद' सम्पूर्ण सृष्टि में व्याप्त है। और 'स्वर' उसके अंग हैं। अंग कहते ही उनका आवक्क भी अवश्य होना चाहिए। सृष्टि के विधान में भूमण्डल पर यह सब उन्हीं (सत्त्व, रजस्, तमस्) के छायास्वरूप हैं।

सृष्टि के अवतरण में प्रत्येक चौथे पर सन्धि है। अभिव्यक्ति उसी सन्धि स्थान से ही होती है। जगत् की अभिव्यक्ति भी चौथे 'पाद' (सन्धि स्थान) से ही हुई है।[1] काल और माया का सन्धि-स्थल (नाम-रूप) तुरीय अवस्था है। जिस प्रकार मानव शरीर, 'कारण, सूक्ष्म और स्थूल शरीरों' को सहेजे हुए है, और वह उन सबकी पूर्णतम अभिव्यक्ति है। उसी प्रकार चौथी श्रुति पर 'स्वर' अभिव्यक्त होता है। किसी भी अभिव्यक्ति के लिये कम से सम दो का सयोग आवश्यक है। जैसे दूध में दही का पुट (जामन) देने से दही की अभिव्यक्ति होती है। सृष्टि के इन तथ्य का मुनि ने[2] 'गायनः'—गायक के साथ उसकी भार्या का होना नितान्त अनिवार्य है, कह कर निर्दिष्ट किया है। यहाँ भार्या प्रवेश का कथन दर्शन से प्रभावित है।

'कुतप' के माध्यम से जिन तीन शरीरों का संकेत मुनि ने किया है, उससे प्रतीत होता है कि 'अलातचक्र' की भाँति 'एकीभाव' से सामूहिक क्रियात्मक प्रभाव को व्यक्त करने में उनका तात्पर्य होगा। भिन्न-भिन्न क्रियाओं के युगपत् विधान का निर्देश मीमांसा से प्रभावित हो रहा है।[3] उपस्थित क्रियात्मक चित्र की पूर्णता या उसके समग्र दर्शनार्थ ही 'एकीभाव' की आवश्यकता कही गयी है। अभिनवगुप्तपाद[4] ने इसी भाव को 'ग्रासीकरणम्' शब्द से कहा है। नाट्य के रूप में गीत-वाद्य से रहित नाट्यप्रयोग के विद्यमान रहने पर भी सर्वानुग्राह्य परिपूर्ण नाट्यस्वरूप के विधान करने में गीत-वाद्य की प्रधानता का औचित्य स्वीकार किया है। अलातचक्रवत् गान, वाद्य और नृत्य तीनों का स्वरगत स्वरूप ही नाट्य में दृष्टिगोचर होता है।

नाट्य के प्रयोग और अभ्यास के समय वीणा की भाँति समस्त स्वरगत प्रकार का कोई उपयोग न होने से उसमें (स्वरगत में) चारुता स्वाभाविक रहती है तथा 'पद' में भी वही चारुता है, जिसे विशिष्ट स्वर-ताल से पाया जाता है। 'पदगत' के

---

१. माण्डू० प० आग० प्र० गौडपा० कारि० १२ 'तुर्यं सत् सर्वदृक् सदा'। पृ० ६१।
२. ना० शा० अ० २८, श्लोक ४, पृ० ३।
३. 'दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत् स्वर्गकामः'—इस श्रुति वाक्य का अर्थ, मीमासा में स्वर्गसाध्यिका दर्शपूर्णमासयागकरणिका प्रयाजानुयाजादीतिकर्तव्यताका भावना' किया जाता है।
४. ना० शा० अ० २८, श्लोक ७ की अभिन० भा०, पृ० ४।

प्रतिपादन में यही आशय उनका प्रतीत होता है। वास्तव में 'पद' व्यञ्जन है, जो स्वर और ताल से पूर्ण है।

अभिनवभारती में विशाखिलाचार्य के उद्धरण को देते हुए एक आख्यायिका से दारवी वीणा भी वाक्स्वरूपा भगवती ही है यह सिद्ध किया गया है। दारु (काष्ठ) से निर्मित होने के कारण उसे 'दारवी' कहा गया है। पहले कभी देवताओं से रुष्ट होकर सरस्वती दैत्यों के पास चली गई। देवताओं ने पुनः जब उसे चाहा तब वह वनस्पतियों में जाकर छिप गई। तभी से 'दारु' (काष्ठ) में भी 'वाक्' का आरोप होता चला आ रहा है। इसीलिये अभिनव ने आधारभूत काष्ठमय सन्निवेश को भी 'वीणा' शब्द से कहा है। उसी प्रकार शरीर में 'वाक्' रूपा सरस्वती को भी 'वीणा' शब्द से कहा गया है। ऐसा कहकर उक्त कथन की पुष्टि की है।

मुनि ने कहा है[२] कि जो भी 'तन्त्रीकृत' है, तथा अनेक प्रकार के 'आतोद्य' का आश्रय लिया है, वह 'गान्धर्व' है। तात्पर्य यह है कि 'गान', तन्त्री या शरीर किसी पर भी हो 'तत' के विना नहीं हो सकता। 'गान' की पूर्णता 'तत' से ही होती है।

इसी आशय को स्पष्ट करने के लिए अभिनव गुप्त ने[३] एक शंका उपस्थित कर उसका समाधान भी किया है। शंका इस प्रकार है—'राम' रूपधारी 'नट' को देखकर उसकी 'रामरूपता' में शंका होती है—'क्या यह राम ही है? राम के रूप में प्रेक्षकों के तन्मयीभाव होने में उक्त आशंका 'विघ्न' बनती है और प्रेक्षकों को राम के प्रति तन्मय नहीं होने देती। इस प्रकार नाट्य में उपस्थित होनेवाली विषमताओं का निवारण, 'स्वरांशरूप गीत' (नाथो वर्न विशति) से ही होता है, और दर्शकों में अनुराग उत्पन्न कर रस का अनुभव कराते हुए वह परम मङ्गलमय हो जाता है। उसी प्रकार 'तालांश' भी 'गीत' को सूत्ररूप से ग्रथित करता हुआ नाट्य में उपस्थित विघ्न का निवारण कर रस की सृष्टि में सहायक होता है।

'तत' और 'सुषिर' स्वरगत वाद्यों का एक अन्य उपयोग भी अभिनवगुप्तपाद ने प्रदर्शित किया है[४]। 'तत' और 'सुषिर' के स्वरों में 'माधुर्य' स्वाभाविकरूप से रहता है। अतः वाणी में माधुर्य की जितनी भी न्यूनता हो, उसे इनके द्वारा पूर्ण कर लेना चाहिए। वाक्पारुष्यादि सैकड़ों दोषों से ग्रसित गायकों के स्वर को तन्त्री और

---

१. अभिन० भा० अ० २८, श्लोक १० को व्याख्या में विशाखिलाचार्य, पृ० ६, ना० शा० भा० ४ था, २. ना० शा० अ० २८, श्लोक ८, पृ० ५।

३. अभिन० भा० अ० २८, पृ० १, ना० शा० भा० ४ था।

४. ना० शा० ४ था भाग, अ० २८, श्लोक० १ पर अभिन० भार०, पृ० १।

वेणु के स्वभाव मधुर स्वर से सुस्वर बनाया जा सकता है। इन वाद्यों के साथ अभ्यास के द्वारा कण्ठ में आरोपित माधुर्य उत्पन्न किया जा सकता है। क्योंकि 'तत' से अनुबद्ध स्वर में न्यूनाधिकभाव की शंका नहीं रहती।

'वेणु' से भी 'तत' की श्रेष्ठता बताते हुए गुप्तपाद कहते हैं[1]—कि मूर्च्छित वीणा पर अशिक्षित व्यक्ति के द्वारा भी आहत किए जाने पर स्वर की उपलब्धि होती है, किन्तु 'वंश' में वह सुलभ नहीं है। इसीलिए समस्त आतोद्यों में 'तत' की प्रधानता स्वीकृत की गई है।

आचार्य अभिनवगुप्तपाद का अभिप्राय यही प्रतीत होता है कि विना किसी वाद्य, या शरीर के (चाहे वह सूक्ष्म हो, या स्थूल) स्वर की अभिव्यक्ति होना संभव नहीं है। स्वराभिव्यक्ति के लिये शरीर नितान्त आवश्यक है। यद्यपि शरीर की स्वतन्त्रता है, तथापि वह 'स्वर' का केवल उपकारक है। यही कारण है कि मुनि ने—'आतोद्य' की चर्चा 'स्वर' से पूर्व की है। अतः संगीतशास्त्र के आचार्यों ने 'दारवी-वीणा' और 'शारीरी-वीणा' का प्रतिपादन, 'स्वरगत' के लिये ही किया है। निष्कर्ष यह है कि व्यष्टिचेतना का स्वघन 'स्वर' है। जैसे—सृष्टि में व्याप्त चेतन-तत्त्व, देहचतुष्टय के आश्रय से अभिव्यक्त होता है, और उन देहों के माध्यम से 'चेतना' के रसांश की न्यूनता या अधिकता को अभिव्यक्त करता है, वैसे ही 'तत', 'सुषिर', 'अवनद्ध' और 'घन' वाद्यों के माध्यम से सांगीतिकस्वर क्रमशः आनन्द की अभिव्यक्ति करते हैं।

अभिनवगुप्तपाद ने[2] 'प्रतिबिम्बं वीणेतिव्यवहारः' मे—'शारीरावीणा' का प्रतिबिम्ब 'दारवीवीणा' कहा है।

'दारवीवीणा' को 'शारीरीवीणा' का प्रतिबिम्ब कहने पर कतिपय विद्वानों ने उसकी भिन्न प्रकार से व्याख्या उपस्थित की है, किन्तु गुप्तपाद ने उनके विचारों को प्रस्तुत करते हुए 'शारीरीवीणा' और 'दारवीवीणा' के बिम्ब-प्रतिबिम्बभाव को स्पष्ट किया है-(१)किसी का कहना है[3] कि 'समानेन्द्रियग्राह्यपदार्थों में ही बिम्ब-प्रतिबिम्बभाव हुआ करता है।' जैसे—'रूप' चक्षुरिन्द्रियग्राह्य है तो दर्पणगत उसका प्रतिबिम्ब भी चक्षुरिन्द्रियग्राह्य ही होगा। उसी तरह वीणा (दारवी), 'प्रतिबिम्ब' की ग्राहक होने से उसमें जो 'शारीरस्वरसमूह' का प्रतिबिम्बसंक्रान्त होता है, उसी को वह प्रदर्शित करती है। किन्तु प्रयोग की दृष्टि से उक्त समाधान उचित नहीं है। क्योंकि 'शारीर-स्वर' और 'वीणा के स्वर' समानेन्द्रियग्राह्य नहीं है। शारीरीवीणा के 'स्वर' केवल श्रव्य हैं, किन्तु दारवीवीणा के 'स्वर' श्रव्य के साथ-साथ दृश्य भी हैं।

---

१. ना० शा० ४ था भाग, अ० २८, श्लोक १ पर अभिन० भार०, पृ० १।
२. ना० शा० ४ था भा० अ०-२८, अभिन-भार०, पृ० २।
३. ना० शा० ४ था भा० अ० २८, अभिन० भार०, पृ० ११।

लौकिक व्यवहार में दृष्टिगत होनेवाले विम्ब-प्रतिविम्ब भाव के समान वीणागत शारीर स्वरो का 'विम्बप्रतिविम्बभाव' नहीं है। लौकिक विम्ब-प्रतिविम्बभाव में दाँया-वाँयापन (वाम-दक्षिणभाव) रहता है, वैसा यहाँ उपलब्ध नहीं होता, किन्तु 'उत्तराधरभाव' से यहाँ विम्ब-प्रतिविम्बभाव स्पष्ट लक्षित होता है। एक अन्य कारण यह भी है कि दर्पण की भाँति, दारवीवीणा 'प्रतिबिम्ब' को ग्रहण भी नहीं करती, क्योंकि वह तो 'आकाश' के समान है। अर्थात् आकाश में जैसे 'प्रतिश्रुति' (प्रतिध्वनि) होती है, उसी तरह उसमें शारीरस्वर की प्रतिश्रुति (Replica) होती है। 'बिम्ब' का प्रतिबिम्ब तो दर्पण में पड़ता है, किन्तु उसका पुनः प्रतिबिम्ब, दर्पण के अतिरिक्त-अन्यत्र नहीं पड़ता। शारीरस्वरों का उत्तराधरभाव से प्रतिबिम्ब तो वीणा में पड़ता है, किन्तु उसका पुनः प्रतिविम्ब पड़ते हुए किसी ने नहीं देखा।

किञ्च—शारीरस्वरों के अभाव में भी वीणा के स्वरों की प्रवृत्ति होने से 'वैणस्वरों' को 'शारीरस्वरों' का प्रतिबिम्ब कहना उचित नहीं है। क्योंकि वे दोनों भिन्न-भिन्न प्रयत्नों से निष्पन्न होते हैं। नियमितरूप से तन्त्री के आहत होने पर तथा अंगुलि के ठीक-ठीक अभिघात से उत्पन्न हुए शब्द के पश्चात् होनेवाला अनुरणनात्मक स्वर ही वीणा का स्वर है। (३) वीणा में शरीरगत स्वरोच्चारणस्थान (नासिका-तालु आदि) भी नहीं हुआ करते। इसी कारण उसे शारीरीवीणा का प्रतिबिम्ब कहना अनुचित ही है। इसी आशय को 'केयं भाषा' कहकर गुप्तपाद ने कर दिया है। शारीरीवीणा या 'दारवीवीणा' में प्रतिबिम्ब पड़ने का केवल भ्रम होता है। क्योंकि उनमें उत्तराधरभाव का विपर्यास (वैपरीत्य) रहने से यह 'बिम्ब-प्रतिबिम्बभाव' का भ्रम हुआ करता है। शारीरीवीणा में 'मन्द्रस्वर' नीचे से उठते हैं, और दारवी में 'मन्द्रस्वर' ऊपर की ओर होते हैं। उनके इस संक्षिप्त कथन में 'सृष्टि-विस्तारक्रम' का रहस्य भरा हुआ है। क्योंकि शारीरीवीणा, सृष्टि के विस्तारक्रम का प्रतिबिम्ब है और दारवीवीणा, 'शारीरीवीणा' का प्रतिबिम्ब है। अतः दारवीवीणा 'सृष्टि' के अवतरण का पूर्ण आदर्श है। यह विवेचन एक 'अन्य तत्त्व' की ओर भी संकेत कर रहा है कि 'चैतन्य' की बहिर्मुखता का परिणाम ही सृष्टि' है और इससे 'बिम्ब प्रतिबिम्बवाद' का भी समर्थन हो रहा है। 'शारीरीवीणा' में स्वरोत्पत्तिक्रम नीचे से ऊपर की ओर है, जबकि 'सृष्टि' के अवतरण में 'क्रम', ऊपर से नीचे की ओर है। उसी प्रकार 'दारवीवीणा' में भी 'स्वरोत्पत्तिक्रम', ऊपर से नीचे की ओर है। अतएव नाट्यशास्त्र[1] में मुनि ने 'स्वरों' के 'वीणा' और 'शरीर'—दो ही अधिष्ठान बताये हैं। "गान्धर्व[2] से प्रयोक्ता को 'फल' प्राप्त होता है।" इस कथन से यह भी

---

१. ना० शा० अ० २८, श्लो० १२, पृ० ८।

२. ना० शा० अ० २८ श्लो० ९, अभिन० भार० पृ० ६।

स्पष्ट होता है कि 'मोक्ष' की हेतुभूत 'शारीरीवीणा' में 'जीव' का आगमन आवश्यक है।

इस समस्त विवेचन से 'मुनि' का तात्पर्य यह प्रतीत होता है कि साधक जब 'सृष्टि' के संगीत को अपनी शारीरीवीणा में उत्पन्न कर लेता है, तब उसे 'मोक्ष' प्राप्त होता है। किन्तु जब वह साधना के क्षणों में 'सृष्टि' के संगीत को सुनता है, तब रंजकता (रक्तता) के कारण वह उसके लिये आनन्ददायक और जीवनदायक होता है।

अभिप्राय यह है कि एक अवस्था में तो 'जड' से 'चैतन्य' को स्वरूप लाभ हो जाता है, और दूसरी अवस्था में 'चेतना' के सम्पर्क से 'जड', स्पन्दित हो जाता है। यही कारण है कि "अभिनवगुप्तपाद[1] ने 'गान' से श्रोता को 'फल' मिलता है"—ऐसा कहकर 'गान्धर्व' और 'गान' के भेदकतत्त्व को दार्शनिक दृष्टि से समझाया है। साथ ही साथ 'गान', रक्तिप्रधान होने से वह, 'सृष्टि' के वैचित्र्य, वैविध्य, और उसके आकर्षकत्व की ओर संकेत करता है। किन्तु 'गान्धर्व', में 'चेतना' की प्रधानता होने से उसकी 'एकता' और 'अन्तर्मुखता' को वह अभिव्यक्त करता है।

भरतमुनि ने[2] 'गान्धर्व' का स्वरूप 'स्वर-ताल-पदात्मक' बताया है, और 'शारीरी' तथा 'दारवी' वीणा के माध्यम से 'स्वर' को बताया है तथा 'घन' और 'अवनद्ध' वाद्यों के माध्यम से 'ताल' को बताया है एवं 'प्रकरणगीत' तथा 'ध्रुवा' के माध्यम से 'पदांश' को व्यक्त किया है।

केवल भरतमुनि ने ही 'देह' की अनिवार्यता को बताया हो, ऐसी बात नहीं है, किन्तु संगीत के अन्यान्य ग्रन्थकारों ने भी उसकी अनिवार्यता का प्रतिपादन अपने-अपने ग्रन्थों में किया है। मतंगमुनि एवं शार्ङ्गदेव ने अपने ग्रन्थों में कहा है कि वाङ्मूलक समस्त लोकव्यवहार नादाधीन है।

संगीतरत्नाकर 'नाद' की पूर्ण अभिव्यक्ति का अधिष्ठान मानवदेह को बताकर 'पिण्डोत्पत्तिप्रकरण' में उसकी उत्पत्ति का क्रम और सूक्ष्म विश्लेषण प्रस्तुत किया गया है।

●

---

१. ना० शा० ४ या भा० अ० २८ श्लो० १, अभिन० भा०, पृ० २
२. ना० शा० ४ या भा० अ० २८, श्लो० ११, पृ० ७

वैष्णव आगम और उसके भेद

डॉ० सुषमा पाण्डेय

'आगच्छन्ति वुद्धिमारोहन्ति अभ्युदयनिःश्रेयसोपाया यस्मात् स आगमः'[1] अर्थात् आगम वह शास्त्र है जिसके द्वारा भोग और मोक्ष के उपाय वुद्धि में स्फुटित होते हैं। युग धर्म के अनुसार मानव वुद्धि धीरे-धीरे ह्रास को प्राप्त होती रहती है। सत्य, त्रेता, द्वापर में जो श्रुति, स्मृति और पुराणोक्त धर्म हैं वे कलि के सभी प्राणियों के लिये वोधगम्य नहीं हो पाते अतः आगमोक्त धर्मों का ही इस युग में माहात्म्य माना गया है।[2] षट् कर्म साधन ध्यानयोग, चतुष्टयादि विषय, जिनका कि श्रुति-स्मृतियों में गूढ़ रूप से प्रतिपादन है आगम द्वारा हा स्पष्ट किये जा सकते हैं।

'आगम शब्द यद्यपि सभी शास्त्रों का वाचक है परन्तु जव यह निगम शब्द के साथ प्रयुक्त होता है तो इससे तीन प्रकार के शास्त्रों का वोध होता है—तंत्र शास्त्र, शक्ति प्रधान शास्त्र और भक्ति प्रधान शास्त्र। इसीलिये 'आगम' का अर्थ करते हुये प्राचीन ग्रन्थकारों ने लिखा है—

आगतं शिववक्त्रेभ्यो गतं च गिरिजाश्रुतौ ।
मतं च वासुदेवस्य तस्मादागम उच्यते ॥

अर्थात् जो शिव के मुखों से निकला, गिरिजा ने जिसे सुना और वासुदेव (विष्णु) ने जिसका समर्थन किया वही आगम कहलाता है इसीलिये तीन आगम प्रसिद्ध हैं—

(१) शैव आगम (शिव के मुख से निकलने के कारण)
(२) शाक्त आगम (गिरिजा (शक्ति) द्वारा सुनने के कारण)
(३) वैष्णव आगम (वासुदेव (विष्णु) के द्वारा समर्थित होने के कारण)

'मतं च वासुदेवस्य' इस वाक्य से आगम के साथ वैष्णव सम्प्रदाय का सम्बन्ध स्पष्ट है। जिसमें आराध्य के रूप में विष्णु को ही प्रधान माना गया है उसे वैष्णव आगम कहते हैं। इस आगम में भक्ति प्रधान है। ज्ञान, इच्छा, क्रिया ये सव भक्ति के व्याप्य हैं और उसे ही पुष्ट करते हैं। 'नारद' ने स्पष्ट कहा है—'सा तु कर्मज्ञान-योगेभ्योऽप्यधिकतरा',[3] 'तस्मात्सैव ग्राह्या मुमुक्षुभिः'।[4]

---

१. तत्ववैशारदी १।७ —श्रीवाचस्पति मिश्र

२. श्रुत्युक्तस्तु कृते धर्मस्त्रेतायां स्मृतिसंभवः ।
द्वापरे तु पुराणोक्तः कलावागमसम्भवः ॥ (प्रपञ्चसारतन्त्र)

३. नारदभक्तिसूत्र—४।२५ ४. वही—४।३३

वैष्णव आगम के तीन मुख्य भेद हैं—

वैखानस, भागवत और पाञ्चरात्र।

वैखानस

वैष्णव आगमों में वैखानस का महत्त्वपूर्ण स्थान था। मन्दिर और मूर्त्तियों की निर्माण कला के सम्बन्ध में वैखानसों और पाञ्चरात्रों में पर्याप्त मतभेद था। इसी प्रसङ्ग में पाञ्चरात्र आगमों में इनके मतों का उल्लेख पाया जाता है। चरणव्यूह में कृष्ण यजुर्वेद की जो चार शाखायें—आपस्तम्ब, बौधायन, सत्याषाढ़ और औखेय—वर्णित हैं, इनमें अन्तिम शाखा 'औखेय' का सम्बन्ध वैखानसों से प्रतीत होता है जैसा कि 'वैखानस श्रौतसूत्र' के वेंकटेश भाष्य में स्पष्ट है।[1]

इस आगम का विषय क्रिया एवं चर्या है। मन्दिरों उनके विविध अंगों एवं मूर्त्तियों का निर्माण, राम, कृष्ण आदि विविध मूर्त्तियों की विशेषता, उनकी स्थापना, प्रतिष्ठा एवं अर्चना आदि की विधियाँ साङ्गोपाङ्ग इसमें वर्णित हैं। परमात्मा की चार मूर्त्तियाँ मानी गई हैं—

१. विष्णु, २. महाविष्णु, ३. सदाविष्णु और ४. सर्वव्यापी। इन्हीं चार के अश से क्रमशः चार अन्य मूर्त्तियों की कल्पना की गयी है—१. पुरुष, २. सत्य, ३. अच्युत और ४. अनिरुद्ध। इन चारों से युक्त नारायण को पञ्चमूर्त्ति स्वरूप माना जाता है। इसी नारायण की माया से जीव बन्धन में रहता है और उसी की कृपा से मुक्त होता है। जीव का मुख्य कर्त्तव्य विष्णु का अर्चन है जिसके चार प्रकार हैं—१. जप, २. होम, ३. ध्यान और ४. पूजन। श्रीदेवी और भूमि देवी के साथ विष्णु को मूर्त्ति मध्य में स्थापित करके उसकी दाहिनी ओर सत्य एवं पुरुष की तथा बांई ओर अच्युत और अनिरुद्ध की स्थापना करके वैदिक मन्त्रों द्वारा पूजा होती है। इस आराधना से जीव आमोद नामक विष्णुलोक में सालोक्य मुक्ति, प्रमोद नामक महाविष्णु लोक में सामीप्य, सम्मोद नामक सदाविष्णु लोक में सारूप्य और वैकुण्ठ नामक सर्वव्यापि विष्णुलोक में सायुज्य मुक्ति प्राप्त करता है। इस प्रकार सायुज्य मुक्ति ही इस आगम के अनुसार सर्वश्रेष्ठ उपलब्धि है।[2] इसमें पद्मकोश-सदृश महान् विश्वायतन हृदय में जाज्वल्यमान वैश्वानर शिखामध्यस्थ परमात्मा नारायण विष्णु को ही अक्षर ब्रह्म कहा गया है। यही ब्रह्म निष्कल और सकल रूप से विराजमान है। आद्यन्त रहित, अव्यक्तरूपिणी नित्या श्री इसकी शक्ति है जो इस विष्णु के संकल्प से ही प्रवृत्त होती है।

---

१. 'येन वेदार्थविज्ञेयो लोकानुग्रहकाम्यया।
प्रणीतं सूत्रमौखेयं तस्मै विखनसे नमः॥'

२. द्र०—वैखानस आगम पृ० २३०

भागवत

हयशीर्षपञ्चरात्र में २५ पाञ्चरात्रागमों और १० भागवतागमों की सूची दी गई है।[१] जिस प्रकार अद्वैत वेदान्त के लिये प्रस्थानत्रयी (उपनिषद्-ब्रह्मसूत्र-भगवद्गीता) उपजीव्य है उसी प्रकार श्रीमद्भागवत को वैष्णवों का उपजीव्य माना जाता है अर्थात् वे भागवत को लेकर 'प्रस्थान-चतुष्टयी' मानते हैं। यह इससे भी सिद्ध होता है कि वैष्णवों के प्रत्येक सम्प्रदाय के आचार्यों ने भागवत के अत्याधुनिक तत्त्वों का निरूपण अपनी-अपनी पद्धति से किया है।

श्रीमद्भागवत अद्वैत तत्त्व का प्रबलतम प्रतिपादक है।[२] निर्गुण, सगुण जीव जगत् जो कुछ भी है वह केवल भगवान है इस एकमात्र तत्त्व को ही ज्ञानी जन ब्रह्म, योगी, परमात्मा और भक्त भगवान् कहते हैं। यही वासुदेव हैं। यही निर्गुण ब्रह्म शुद्ध सत्त्वावच्छिन्न चैतन्य रूप में 'विष्णु', रजोमिश्रितसत्त्वावच्छिन्न चैतन्य रूप में 'ब्रह्मा' तमोमिश्रितसत्त्वावच्छिन्न चैतन्य रूप में 'रुद्र' और रजस्तमोमिश्रितसत्त्वावच्छिन्न चैतन्य रूप में 'पुरुष' कहा जाता है। जगत् की सृष्टि, स्थिति और संहार में क्रमशः ब्रह्मा, विष्णु और रुद्र निमित्त कारण हैं तथा पुरुष उपादान कारण है। यह पुरुष सर्वदा चिच्छक्ति से समन्वित रहता है, यही प्रकृति एवं तज्जन्य कार्यों का प्रवर्तन नियमन एवं वीक्षण करता है और इसी से भिन्न-भिन्न अवतारों का प्राकट्य होता है।[३]

भगवान् की प्राप्ति ही मुक्ति है और इस मुक्ति का सर्वोत्तम एवं सुगम उपाय भक्ति है। यही भक्ति भागवत का प्रमुख प्रतिपाद्य है। भगवत्प्राप्ति के लिये भक्ति के अतिरिक्त अन्य सभी उपाय उपहासास्पद हैं।[४]

भक्ति दो प्रकार की होती है—(१) साधनरूपा (२) साध्यरूपा। साधनरूपा भक्ति ९ प्रकार की है—श्रवण, मनन, कीर्त्तन, स्मरण, पादसेवन, अर्चन, वन्दन, दास्य, सख्य तथा आत्मनिवेदन। साध्यरूपा भक्ति केवल प्रेममयी है। इसे प्राप्त

१. द्र०—हयशीर्षपञ्चरात्र आदिकाण्ड २.२-९

२. अहमेवासमेवाग्रे नान्यद् यत्सदसत्परम्।
पश्चादहं यदेतच्च योऽवशिष्येत सोऽस्म्यहम्॥ भा० २।९।३२

३. भूतैर्यदा पञ्चभिरात्मसृष्टैः पुरं विराजं विरचय्य तस्मिन्।
स्वांशेन विष्टः पुरुषाभिधानमवाप नारायण आदिदेवः॥ भा० ३।२४।३१

४. [क] न साधयति मां योगो न सांख्यं धर्म उद्धव।
न स्वाध्यायस्तपस्त्यागो यथा भक्तिममोर्जिता॥ भा० ११।१४।२०
[ख] न दानं न तपो नेज्या न शौचं न व्रतानि च।
प्रीयतेऽमलया भक्त्या हरिरन्यद् विडम्बनम्॥ भा० ७।७।५२

भक्त अनन्य रूप से भगवत्पादाश्रित होने पर ब्रह्मपद, ऐन्द्रपद, चक्रवर्तित्व, लोकाधिपत्य, विविध सिद्धियाँ और तो और मोक्ष भी नहीं चाहता।[1] इसी भक्ति शास्त्र का रसमय स्रोत भागवत से प्रवाहित हुआ है।

पाञ्चरात्र

वैष्णवागमों में पाञ्चरात्रागम प्रतिनिधि स्वरूप माना जाता है। पाञ्चरात्र शब्द की व्युत्पत्ति के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न मत हैं। रात्र शब्द भारतीय वाङ्मय में अहोरात्र (दिन-रात) का वाचक है।[2], इसलिये पाँच दिन-रात में होने वाला सत्र 'पाञ्चरात्र' कहा जा सकता है, जैसा कि शतपथब्राह्मण १३।६।१ में पाञ्चरात्र का वर्णन है। किन्तु यहाँ रात्र शब्द तो एक अहोरात्र का वाचक है परन्तु पञ्च शब्द उसका विशेषण न होकर इस आगम में प्रसिद्ध पाँच क्रियाओं—१. अभिमान, २. उपादान, ३. इज्या, ४. स्वाध्याय और ५. योग—का वाचक है। ये पाँचों क्रियायें एक ही दिन मे जिस आगम में नियत रूप से सम्पन्न की जाती हैं उसे 'पाञ्चरात्र' कहते हैं। इस सम्बन्ध में महाभारत 'नारायणीयोपाख्यान' के ये वाक्य स्मरणीय हैं—

"तैरिष्टः पञ्चकालज्ञैर्हरिरेकान्तिभिर्नरैः" (१२।३३७।४६) तथा "तत्रापि पञ्चभिर्यज्ञैः पञ्चकालानरिन्दम" (१२।३३७।३०)। यहाँ पञ्चयज्ञ और पञ्चकाल शब्दों से उपर्युक्त पाँचों क्रियाओं के एक दिन में सम्पन्न करने से ही तात्पर्य है।

'पाञ्चरात्रागम' में मुख्यतया चार विषयों का प्रतिवादन है—

१. ज्ञान—जीव, ब्रह्म तथा जगत् के आध्यात्मिक रहस्यों तथा सृष्टि तत्त्व का निरूपण।

२. योग—मुक्ति तथा उसकी साधन प्रक्रियाओं का निरूपण।

३. क्रिया—देवालयों एवं देवमूर्त्तियों के निर्माण एवं स्थापना का साङ्ग विवेचन।

४. चर्या—आह्निक कर्म, मूर्त्तियों के विविध स्वरूपों के अनुसार उनका पूजन, वर्णाश्रम का पालन, पर्व आदि पर पूजा के विशेष विधान आदि का विवेचन।

ब्रह्म के तीन प्रकार हैं—१. पर—(षाड्गुण्य विग्रह—ज्ञान, शक्ति, ऐश्वर्य, बल, वीर्य और तेज से सम्पन्न), २. व्यूह—(वासुदेव-संकर्षण-प्रद्युम्न और अनिरुद्ध

---

१. न पारमेष्ठ्यं न महेन्द्रधिष्ण्यं न सार्वभौमं न रसाधिपत्यम्।
न योग सिद्धीरपुनर्भवं वा मय्यर्पितात्मेच्छति मद्विनान्यत्॥ भा० ११।१०।१४

२. 'रात्र' शब्द पूरे दिन रात का वाचक है जैसे नवरात्र कहने से पूरे ९ दिनरात माने जाते हैं। धर्मशास्त्रों में त्रिरात्र, सप्तरात्र आदि आशौचों में पूरे तीन या सात दिनरात लिये जाते हैं।

इस व्यूह चतुष्टय से सम्पन्न), ३. विभव—(देव-मानुष-तिर्यंगादिरूप में हुये अवतार)। यद्यपि पाराशर ने चौथा अर्चावतार तथा विष्वक्सेन संहिता में पाँचवाँ अन्तर्यामि प्रकार भी माना है और रामानुजी श्रीवैष्णव इस पञ्चविध परब्रह्म को ही उपासना करते हैं तथापि ब्रह्म के तीन ही प्रकार सर्वमान्य हैं।

यह परब्रह्म ही वासुदेव, भूतावास, नारायण, चिदानन्दघन कहा जाता है। जब यह सततोदिता और नित्योदिता दशाओं से युक्त रहता है तब परब्रह्म कहलाता है किन्तु जब शान्तोदिता दशा से युक्त रहता है तब व्यूह वासुदेव होकर संकर्षण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध इन तीन रूपों को धारण करता है और व्यूह चतुष्टय कहलाता है। विभव में पद्मनाभादि ३९ स्वरूप कहे गये हैं।[1] यह जगत् का उपादान कारण भी है और निमित्त कारण भी।

इसकी दो शक्तियाँ हैं क्रियाशक्ति और भूतिशक्ति। क्रिया शक्ति को 'पुष्टि' और भूतिशक्ति को 'लक्ष्मी' कहते हैं। क्रियाशक्ति का अर्थ है जगत् को उत्पन्न करने की इच्छा और भूतिशक्ति का अर्थ है उत्पन्न जगत् की परिणति। इस शक्ति का भगवान् के साथ अद्वैत नहीं है। यद्यपि आपाततः अद्वैत सा ही प्रतीत होता है प्रलय दशा में जब सारा प्रपञ्च लीन हो जाता है तब भी ये (शक्ति और शक्तिमान्) एक जैसे रहते हैं। परन्तु एक ही नहीं हो जाते।[2] क्योंकि धर्म और धर्मी की भाँति शक्ति और शक्तिमान् भी एक नहीं हो सकते। इन शक्तियों के सद्भाव में ही भगवान् सृष्टि स्थिति-संहार व्यापार करते हैं अन्यथा शक्ति के अभाव में अकिञ्चित्कर ही रहते हैं।

सृष्टि दो प्रकार की होती है—शुद्ध सृष्टि और शुद्धेतर सृष्टि। व्यूह भगवान् जब जगत् के कल्याण के लिये अपने को ही व्यूह, विभव और अर्चा रूप में प्रकट करते हैं तब ज्ञान, शक्ति, बल, ऐश्वर्य, वीर्य और तेज इन ६ गुणों में से दो-दो गुणों की प्रधानता के आधार पर तीन व्यूहों की सृष्टि होती है। संकर्षण में ज्ञान-बल, प्रद्युम्न में ऐश्वर्य-वीर्य और अनिरुद्ध में शक्तितेज का प्रधान्य रहता है। वासुदेव को मिलाकर यह चतुर्व्यूह कहलाता है जो भगवद्रूप ही माना जाता है। इनकी क्रियाओं का अहिर्बुध्न्य संहिता में विस्तारपूर्वक वर्णन है।[3]

विभव अर्थात् अवतार जो ३९ माने गये हैं दो प्रकार के हैं—१. मुख्य—जिनकी उपासना मुक्ति के लिये की जाती है। २. गौण—जिनकी उपासना मुक्ति के लिये की जाती है। अर्चावतार—पाञ्चरात्र निर्दिष्ट विधि से पवित्र किये गये मूर्त्ति

---

१. सात्वतसंहिता परिच्छेद ९।

२. व्यापकावतिसंश्लेषादेकतत्त्वमिव स्थितौ। (अहिर्बुन्ध्य सं० ४।७८)

३. द्र० अहिर्बुन्ध्यसंहिता ५।१७–१०

आदि रूप में पत्थर आदि भी, जिनकी सार्वजनिक रूप से पूजा होती है, अर्चावतार कहे जाते हैं।

ये तीनों—व्यूह, विभव और अर्चावतार—शुद्ध सृष्टि कही जाती है। इसके अतिरिक्त माया से लेकर स्थूल भूत पर्यन्त जो सृष्टि है वह शुद्धेतर सृष्टि है।

भगवान् की इच्छाशक्ति या संकल्प ही सुदर्शन कहलाता है। इसकी पाँच प्रधान शक्तियाँ हैं जो उत्पत्ति, स्थिति, विनाश, निग्रह और अनुग्रहकारिणी हैं। जीव स्वभावतः सर्वज्ञ, व्यापक और शक्तिशाली है किन्तु भगवान् की तिरोधान शक्ति से उसके इन गुणों का तिरोधान हो जाता है और जीव, अणु एवं अकिञ्चित्कर हो जाता है। ये ही मल कहलाते हैं जिनसे बद्ध हुआ जीव पूर्व कार्मों को भोगता हुआ इस भवाटवी में संसरण करता रहता है। जब उसके क्लेशों पर भगवान् को दया आती है तब उनके हृदय में उसके प्रति अनुग्रहात्मिका शक्ति प्रकट होती है और वे उस पर कृपा करते हैं तो वह विवेक और वैराग्य प्राप्त कर स्वतः मोक्ष की ओर प्रवृत्त होने लगता है।

भगवान् की इस अनुग्रह शक्ति को जागृत करने के लिये एक ही उपाय है भगवच्छरणागति। शरणागति का अर्थ है भगवान् से निष्कपट होकर यह प्रार्थना करना कि मैं अपराधों का आलय हूँ, अकिञ्चन निराश्रय हूँ आप ही मेरे उद्धार का उपाय कीजिये।[1] इस सर्वतोभावेन की गई शरणागति से ही भगवत्प्राप्ति होती है। यही पाञ्चरात्र का मत है।

दार्शनिक दृष्टि से यह वैष्णव आगम पाँच प्रकार का है—(१) द्वैत (माध्व) (२) द्वैताद्वैत (निम्बार्क) (३) विशिष्टाद्वैत (रामानुज) (४) शुद्धाद्वैत (वल्लभ) (५) अचिन्त्यभेदाभेद (चैतन्य)।

शक्तिसंगम तन्त्र में वैष्णवागम के दस भेद बताये गये हैं—वैखानस, राधा-वल्लभ गोकुलेश वृन्दावनी, पाञ्चरात्र, वीरवैष्णव, रामानन्दो, हरिव्यासो, निम्बार्क और भागवत।[2] किन्तु इसमें से कई सम्प्रदाय अत्याधुनिक हैं। प्राचीन काल से इस

---

१. अहमस्यापराधानामालयोऽकिञ्चनोऽगतिः।
त्वमेवोपायभूता मे भवति प्रार्थनामतिः।
शरणागतिरित्युक्ता.... ... ... ॥ अहि० सं० ३७।३१

२. वैखानसो भवेदादौ श्रीराधावल्लभस्तथा।
गोकुलेशो महेशानो तथा वृन्दावनी भवेत्।
पाञ्चरात्रः पञ्चमः स्यात्षष्ठः श्रीवीरवैष्णवः।
रामानन्दी हरिव्यासी निम्बाकश्च महेश्वरी।
ततो भागवतो देवि दशभेदाः प्रकीर्त्तिताः ॥ शक्तिसंगम तन्त्र १।८।३८-४०

आगम के तीन ही प्रधान भेद माने गये हैं और शेष सभी भेदों का इन्हीं में अन्तर्भाव हो जाता है।

सम्प्रदाय भेद से यह वैष्णवागम चार भागों में विभक्त है—

१— श्री सम्प्रदाय—इसके प्रवर्तक श्री रामानुजाचार्य हुये हैं। आगे चलकर रामानन्द ने इसका विस्तार किया। इनका दार्शनिक मत 'विशिष्टाद्वैतवाद' कहलाता है।

२—हंस सम्प्रदाय—इसके प्रवर्तक सनकादि हैं। इसमें निम्बार्क आदि आते हैं जो द्वैताद्वैतवादी या भेदाभेदवादी हैं।

३—ब्रह्म सम्प्रदाय—इसके प्रवर्तक ब्रह्म और संस्थापक मध्वाचार्य माने जाते हैं। यह द्वैतवादी सम्प्रदाय है। गौडीय भी इसी का भेद है।

४—रुद्र सम्प्रदाय—इसके प्रवर्तक रुद्र और संस्थापक विष्णु स्वामी हुये हैं। वल्लभाचार्य ने इसका विस्तार किया है। इसे 'शुद्धाद्वैत' दर्शन कहा जाता है।

संस्कृत साहित्यशास्त्र में वर्णित 'साहित्य' का स्वरूप

प्राध्यापक डॉ० वा० के० लेले

यह बात सर्वविदित है कि, नाट्यशास्त्रकार भरतमुनि को प्राचीन भारतीय साहित्य-शास्त्र का 'आद्य विचारक' माना जाता है। उन्होंने अपने 'नाट्यशास्त्र' नामक सुविख्यात ग्रन्थ के सोलहवें अध्याय में काव्यभूषण, अलंकार, गुण, दोष आदि अंगों की चर्चा की है और उसे 'काव्यलक्षण' नाम से ही सम्बोधित भी किया है। इसी 'काव्यलक्षण' अर्थात् काव्य के स्वरूप का विवेचन भरतोत्तर काल में ही जारी रहा। भरतमुनि के बाद के रामशर्मा, मेधावी एवं शाखावर्धन नामक शास्त्रकारों के नाम भामहकृत 'काव्यालङ्कार' में निर्दिष्ट हैं, तथापि वे केवल कवि थे अथवा केवल काव्यमीमांसक थे अथवा काव्यमीमांसक भी थे तथा कवि भी थे, इसका निर्णय उनके ग्रन्थों के अभाव में नहीं किया जा सकता। तथा च उक्त भामह ने ही अपने ग्रन्थों में अन्ये, अपरे, परे, केचित् आदि सर्वनामों से कुछ अन्य शास्त्रकारों का भी उल्लेख प्रसंगवश किया है, किन्तु उनके विषय में भी कोई जानकारी प्राप्त नहीं होती। ऐसी परिस्थिति में भामह को ही भरतोत्तरकालीन प्रथम ज्ञात साहित्यशास्त्रकार मानना पड़ता है। भामह का जीवनकाल सन् ·०० -६०० विद्वानों द्वारा निश्चित किया गया है। भामह के पश्चात् दण्डी, वामन, उद्भट, रुद्रट, आनन्दवर्धन, राजशेखर, कुन्तक, धनञ्जय, भोज, क्षेमेन्द्र, जैन वाग्भट, हेमचन्द्र, विश्वनाथ, मम्मट, केशवमिश्र एवं जगन्नाथ पण्डित नाम के विख्यात साहित्यमीमांसक हुए। जगन्नाथ पण्डित का आविर्भावकाल क्रिस्त की सत्रहवीं शती का मध्य था। अर्थात् भरतमुनि के पश्चात् लगभग डेढ़ हजार वर्षोंतक साहित्यमीमांसा जारी रही। इस प्रदीर्घ समय में विविध शास्त्रकारों ने 'साहित्य के स्वरूप' के विषय में जो चिन्तन प्रस्तुत किया उसी का कुछ विश्लेषणात्मक अध्ययन करना प्रस्तुत लेख का उद्देश्य है।

प्राचीनों के साहित्य-स्वरूप-विषयक विचार कुछ बुनियादी सिद्धान्तों पर आधृत थे, जिन्हें प्रारम्भ में समझ लेना आवश्यक है। वे सिद्धान्त इस प्रकार थे साहित्यकार को अभिप्रेत 'अर्थ' से युक्त शब्दसमूह को साहित्य का शरीर माना जाता है, यह भूमिका सर्वमान्य थी। दुनिया में रम्य अथवा नीरस, उदार अथवा नीच उग्र अथवा प्रसन्न, गम्भीर अथवा विकृत एक भी वस्तु नहीं जिसे प्रतिभासम्पन्न साहित्यिक की वाणी का स्पर्श होते ही रस या भाव का स्वरूप प्राप्त न होता हो। प्रतिभाशाली व्यक्ति को वर्णनीय विषयों की कमी कभी-भी भासमान नहीं होती। साहित्यकार को इतिहासप्रसिद्ध विषय तो अनायास उपलब्ध होते हैं, उनमें अपनी

उद्भावना से वृद्धि एवं परिवर्तन करने की उसको इजाजत रहती है तथा पूर्णरूप से अभिनव विषयों की कल्पना करने की उसे आजादी रहती है। साहित्य के सांगोपांग अध्ययन से लोकव्यवहार की परम्परा का स्वरूप, अलौकिक आनन्द को प्रदान करते हुए स्पष्ट होता है। चूँकि साहित्य गद्यपद्यमय, कविधर्मरूप एवं हितोपदेशपरक होता है, इसलिए साहित्य विद्या सभी विद्याओं का मानो अर्क (निचोड़) है। रसादिरूप विशाल मार्ग को उसके विभवादि अनगिनत भेदोपभेदों के कारण अक्षरशः अनन्तता प्राप्त होती है। समस्त दोषरहित, समस्त गुणयुक्त एवं रमणीय शब्दसमूहसम्पन्न छन्दोगत अथवा छन्दोहीन 'वाक्य' ही समस्त साहित्यप्रक्रिया का मूलभूत एकक (Unit) है। सन्दर्भ (=दीर्घ) रूप साहित्य में नाटकादि दशरूपक अत्यन्त प्रशंसनीय होते हैं, क्योंकि उनमें भाषा, कथावस्तु, अभिनय, पोषाक, रंगमंच, संगीत आदि अनेक विशेषतायें एकत्रित अनुभूत होती हैं। कथा, आख्यायिका, महाकाव्य आदि साहित्य-विद्याएँ दशरूपक के ही विलास हैं। गद्य का विलासक्षेत्र या विषयक्षेत्र बड़े कष्ट से ध्यान में आता है, तथा उनका निर्माण कठिन-सा होता है, इसलिए गद्यलेखन साहित्यकारों की कसौटी मानी जाती है। गणितादि शास्त्रपरक ग्रन्थों को गौण अर्थ में 'काव्य' (अर्थात् 'साहित्य') उपाधि प्रदान की जाती है।

'साहित्य' के शरीर का विचार करने पर शरीर वह है जिसमें कथावस्तु, पात्र, रस, भाव, वर्णन आदि सब रहते हैं। एक तरह से इन सब का वाहन साहित्य का शरीर है। इसके तीन प्रमुख प्रकार प्राचीनों द्वारा कल्पित थे। वे थे—गद्य, पद्य एवं मिश्र। जिसमें चरण-व्यवस्था अर्थात् छन्द का बन्धन नहीं होता, उसे गद्य कहते हैं। उसके समासरहित, अल्प या लघु समास युक्त, बहुत या दीर्घ समास युक्त एवं छन्द के अंश के सौन्दर्य से सम्पन्न, इस प्रकार चार उपभेद माने गये थे। इन्हें क्रमशः मुक्तक, चूर्ण, उत्कलिकाप्राय एव वृत्तगन्धि कहते थे। यह स्पष्ट है कि, ये भेद 'समास' एवं 'छन्द' निकषों से निर्धारित हुए थे। संस्कृत भाषा की समासप्रवणता को देखते हुए, ऐसे भेदों का गिनाया जाना स्वाभाविक ही था। किन्तु, आधुनिक साहित्य-अध्येता को मुक्तक गद्य एवं वृत्तगन्धि गद्य विशेषरूप से विचारणीय प्रतीत होंगे, क्योंकि इनका प्रचलन आधुनिक साहित्य में भी है। गद्य का निर्माण संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश एवं मिश्र आदि सभी भाषाओं में होता था। शरीर का दूसरा प्रभेद पद्य माना गया था, जिसके मात्रा एवं गण व्यवस्था के आधार पर दो और सम, अर्धसम एवं विषम व्यवस्था के आधार पर तीन उपभेद माने गये थे तथा इनका भी निर्माण गद्य के समान सभी भाषाओं में हुआ करता था। जिस काव्यशरीर में गद्य एवं पद्य दोनों का मिश्रण रहता था अर्थात् एककालिक सह-अस्तित्व हुआ करता था, उसे मिश्र कहते थे। नरकादिरूपक, चंपू, कथा, आख्यायिका आदि रचना-विन्यास 'मिश्र' शरीर के उदाहरण थे। इस विवरण से यह निष्कर्ष अपने आप

निकल आता है कि, प्राचीनों ने गद्यरूपक साहित्य को भी 'काव्य' माना था तथा काव्यशरीर के सभी सम्भाव्य स्वरूपों पर ध्यान दिया था। यह सर्वसाधारण विचार हुआ। किन्तु भोज ने इस विषय के सम्बन्ध में जो विशेष विचार किया था, वह ध्यान योग्य है। भोज ने 'गति' नामक शब्दालंकार मानकर उसके अन्तर्गत गद्य, पद्य एवं मिश्र का समावेश किया था। उसका साहित्यिकों को यह उपदेश था कि, वे इन तीन गतियों का 'यथामति' यथाशक्ति, यथौचिती एवं यथारुचि' प्रयोग करें। अथात् इन गतियों का निर्माण एवं नियन्त्रण साहित्यकार की विवेचक बुद्धि, इनका यथाशास्त्र एवं प्रभावशाली उपयोग करने की क्षमता (उदाहरणार्थ, पूर्णतया समासरहित या छन्दांशसम्पन्न गद्यलेखन, गणमात्राओं को ध्यान में रखकर पद्य का निर्माण आदि बातें कुशलताधीन हैं।), वर्ण्यविषय एवं रसभावादि की अनुरूपता (उदाहरणार्थ, शास्त्रीय या उपदेशपरक ग्रन्थ में अनुष्टुप् छन्द ही अच्छा लगता है, शृंगाररसान्तर्गत नायिका एवं वसन्त ऋतु के वर्णन के लिए उपजाति छन्द ही योग्य है, वीर-रौद्र-संकर का वर्णन वसन्ततिलका में ही शोभादायक होता है, शूरों के पराक्रम का वर्णन शार्दूलविक्रीडित छंद में ही आकर्षक होता है) और प्रयोक्ता की अभिरुचि (उदाहरणार्थ, अभिनन्द, पाणिनि, रत्नाकर, भवभूति, कालिदास और राजशेखर नामक प्राचीन कवि क्रमशः अनुष्टुप् उपजाति, वसन्ततिलका, शिखरिणी, मदाक्रान्ता एवं शार्दूलविक्रीडित छंदों में विशेष रुचि रखते थे।) द्वारा होता है। साहित्य निर्माण के द्वारा सौंदर्य की प्रतीति तथा सुखविशेष की अनुभूति रसिकों को प्रदान करना साहित्यकार का अन्तिम उद्देश्य प्राचीनों ने माना था। भोज का उपर्युक्त 'गति'-निष्ठ विचार इस उद्देश्य के अनुसार ही है।

'काव्यशरीर' से ही संलग्न विचारणीय विषय साहित्य की विविध विधाएँ हैं। अब उसीका परिचय कर लेंगे। प्राचीनों द्वारा साहित्य-विधाओं का वर्गीकरणपूर्वक विचार भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से हुआ है, जैसेः प्रेक्षणीय, श्रवणीय, पाठ्य, गेय, दृश्य, अभिनेय, अनिबद्ध, निबद्ध, व्यंग्यार्थप्रधान, व्यंग्यार्थगौण, व्यंग्यार्थरहित, श्लेषनिष्ठ, इत्यादि। इन दृष्टिकोणों के मूल में कहीं आस्वादन की इन्द्रियाँ, कहीं-कहीं प्रस्तुतीकरण की पद्धति, कहीं साहित्यकृति का आकार-प्रमाण, कहीं आस्वादक पर होने वाला परिणाम आदि तत्त्व निहित हैं। इनमें से १. पठनीय, २. केवल श्रवणीय और ३. श्रवणीय एवं प्रेक्षणीय ये तीन ही निकष प्रमुख रूप से निकल आते हैं। इन्हीं के अनुसार प्राचीन कल्पित साहित्यविधाओं को क्रमशः समझ लेंगे। **१. पठनीय—** मुक्तक (स्वयंपूर्णार्थिक एवं अन्यनिरपेक्ष पद्य), युग्म या संदानितक (स्वयंपूर्णार्थिक दो पद्यों का समूह), विशेषक (स्वयंपूर्णार्थिक तीन पद्यों का समूह), कलापक (स्वयंपूर्णार्थिक चार पद्यों का समूह), कुलक (स्वयंपूर्णार्थिक पाँच पद्यों का समूह), पर्यायबंध (विषयैकवर्णनपरक खंडकाव्य), परिकथा (नैकवृत्तान्तवर्णनपरक पद्य), खंडकथा (एकवृत्तान्त-

वर्णनपरक प्राकृत पद्य), सकलकथा (फलश्रुति तक का सकल वृत्तान्त वर्णन करनेवाली प्राकृत रचना), महाकाव्य (सर्गबद्ध, कथावस्तुयुक्त दीर्घ काव्य), कोष (अन्योन्यनिरपेक्ष श्लोकसमूह), संघात (आदि से अन्त तक एक ही भाव का वर्णन करनेवाला श्लोकसमूह), विरुद (राजप्रशस्तिपरक गद्यपद्यात्मक रचना), करम्भक (विविध भाषाओं में निबद्ध गद्यपद्यात्मक काव्य), आख्यान, निदर्शन, प्रवह्लिका, मतल्लिका, मणिकुल्या, परिकथा, सकलकथा, उपकथा, बृहत्कथा, चंपू एवं आख्यायिका आदि 'आख्यान'—प्रकार। २. **केवल श्रवणीय**—आशीर्वचन, नांदी, नमस्क्रिया, कथावस्तुनिर्देश, प्रयोगफल वर्णन, आक्षिप्तिका, पात्रप्रवेशादिप्रयोजन वर्णन नामक छह ध्रुवाएँ आंगिक, वाचिक, सात्त्विक, आहार्य, सामान्य एवं चित्र नामक छह अभिनयों का प्रतिपादन करने वाला साहित्य। ३. **श्रवणीय एवं प्रेक्षणीय**—आंगिक अभिनय द्वारा व्यक्त किये जाने वाले लास्य, तांडव, छलित, शंपा, हल्लसिक एवं रास नामक छह प्रकार, नाटक, प्रकरण, नाटिका, समवकार, ईहामृग, डिम, व्यायोग, उत्सृष्टिकांक, प्रहसन, भाण, वीथी एवं सट्टक नामक वाक्यार्थाभिनयस्वरूप साहित्य तथा च डोंबिका, भाण, प्रस्थान, शिंगक, भाणिका, प्रेरण, रासाक्रीड, हल्लसिक, रासक, गोष्ठी, श्रीगदित, राग, काव्य, प्रभृति पदार्थाभिनयस्वरूप साहित्य। इन सब साहित्यविधाओं पर दृष्टि डालने से यह प्रतीत होता है कि, प्राचीन चिन्तकों ने अपनी सूक्ष्म एवं प्रखर कल्पनाशक्ति की मदद से असंख्य अभिव्यक्ति-प्रकारों का आविष्कार किया था। उनके द्वारा कल्पित भाण एवं वीथी के अन्तर्गत होनेवाले आकाशभाषित आधुनिक मोनोलॉग् के समान थे। प्राकृत गाथाएँ आज की परिभाषानुसार लोकगीत थे। ग्वाला, बढ़ई, लोहार, सोनार आदि की (अशिष्ट भाषान्तर्गत) रचनाएँ आज के ग्रामीण साहित्य का उस जमाने का रूप था। इस जानकारी के अलावा यह भी मालूम हो जाता है कि, स्तोत्र अवदान, परिकथा आदि को 'संघात' कहते थे और उनका अध्ययन-समीक्षण उस दृष्टि से होना चाहिये। संक्षेप में, प्राचीनों द्वारा परिकल्पित साहित्यविधाएँ असंख्य एवं वैविध्यपूर्ण थीं।

साहित्य-विद्या से जुड़े हुए साहित्य-भाषा के विषय में अब प्राचीनों के चिन्तन को समझ लें। भोज संस्कृतादि भाषाओं को 'जाति' नामक शब्दालंकार से सम्बोधित करता है और संस्कृत, प्राकृत, पैशाची, मागधी, शौरसेनी एवं अपभ्रंश इन छह भाषाओं को शुद्ध भाषाएँ कहता है तथा संस्कृत + प्राकृत, संस्कृत + पैशाची इत्यादि मिश्रणों को साधारण भाषाएँ कहता है। उसका यह कहना है कि, साहित्य में वर्णित पात्र, साहित्य का विषय तथा औचित्य इन तीन बातों को ध्यान में रखते हुए भाषा मिश्रण करना चाहिए, तथा हास्य-विनोद, क्रीड़गोष्ठी, अनुकरण आदि के वर्णनों में भी भाषा मिश्रण अभीष्ट है। एक ही पद्य में दो-दो, तीन तीन भाषाओं का निबन्ध

होता था। विश्वनाथ ने अपनी 'प्रशस्तिरत्नावली' नामक कृति में सोलह भाषाओं के प्रयोग किये हैं। इस प्रकार भाषा मिश्रण के ५७ प्रयोग संभाव्य थे। ऐतिहासिक, काल्पनिक, कलातात्त्विक एवं वैज्ञानिक आदि सर्व प्रकार की रचनाएँ सभी भाषाओं में होती थीं। संस्कृत, प्राकृत, मागधी, अर्धमागधी, शौरसेनी, अपभ्रंश, लाटी, पैशाची, महाराष्ट्री, आवन्तिका, दाक्षिणात्या, द्राविडी, गौड़ी, पांचाली आदि शिष्ट भाषाओं, वाल्हीकादि विदेशी भाषाओं तथा शाबरी, आभीरी, चंडाली आदि अशिष्ट प्राकृत भाषाओं के उल्लेख शास्त्रकारों ने किये थे और इन सभी भाषाओं में साहित्य का निर्माण होता था। इसमें से कोई भी भाषा गद्य या पद्य, निबद्ध या अनिबद्ध, श्रव्य या दृश्य साहित्य के लिए वर्जित नहीं थी। मुक्तकों से लेकर महाकाव्यों तक की सभी साहित्य विधाएँ उक्त भाषाओं में ग्रथित होती थीं। इस विवरण से कुछ तथ्य सामने आते हैं, उसमें से पहला तो यह है, प्राचीन एवं मध्ययुग के भारतवर्ष का हर कोना साहित्य की मंजुल वाणी से मानो गूँज उठा था। दूसरा तथ्य यह प्रतीत होता है कि, विभिन्न भाषाभाषी बड़े उत्साह के साथ साहित्य का निर्माण करते थे, स्व-भाषा के अलावा अन्य भाषा के अध्ययन एवं प्रत्यक्ष प्रयोग में रुचि रखते थे, जिसके फलस्वरूप द्वैभाषिक, त्रैभाषिक आदि वैचित्र्यपूर्ण साहित्य का निर्माण होता था। इस प्रकार तत्कालीन भारतवर्ष की विभिन्न भाषाओं की आपस में क्रिया-प्रतिक्रियाएँ होती थीं और उनकी सहायता साहित्य के निर्माण में होती थी। इससे यह निष्कर्ष निकल आता है, संस्कृत साहित्यशास्त्र में चर्चित साहित्य स्वरूपदृष्ट्या प्रादेशिक या एकदेशीय नहीं है, वह समग्रदेशीय अथवा राष्ट्रीय (National) है।

प्राचीन साहित्य की यह राष्ट्रियता या व्यापकता और एक प्रमाण से भी सिद्ध होती है वह है इस साहित्य के विषय। इस सम्बन्ध में प्राचीनों की यह दृढ़ धारणा थी कि, सृष्टि के आरम्भ से आजतक अनगिनत कवियों ने यद्यपि उतने ही अनगिनत विषयों का वर्णन किया है, तथापि आज के कवि को भी विषयों की कोई कमी नहीं है। अभी भी उतने ही अनगिनत विषय वर्णनीय हैं और वे मानो कवि-लेखनी के स्पर्श की प्रतीक्षा कर रहे हैं। साहित्यशास्त्र के अनुसार साहित्यकार को वेद, स्मृतिग्रंथ, रामायण-महाभारतादि इतिहास, अठारह पुराणग्रंथ, न्यायादि वैदिकावैदिक दर्शन, शैवादि सिद्धान्त, अर्थशास्त्र, नाट्यशास्त्र, कामशास्त्र, चेतनाचेतन लोकव्यवहार, भिन्न-भिन्न लोकों में रहनेवाले स्त्रीपुरुषों का जीवनक्रम, विविध शास्त्रों के तत्त्व आदि अनेकों स्रोतों से साहित्ययोग्य विषयों का ग्रहण करने की अनुमति थी। फलस्वरूप साहित्य में ऐतिहासिक, काल्पनिक, इतिहास-कल्पना-मिश्रित, लौकिक, अलौकिक आदि यच्चयावत् विषयों को स्थान था। कोई भी विषय त्याज्य, अनुपादेय अथवा साहित्य-अयोग्य नही माना जाता था। भामह ने तो स्पष्ट शब्दों में कहा ही था—

'न स शब्दो न तत्वाच्यं न स न्यायो न सा कला।
जायते यन्न काव्याङ्गमहो भारो महान् कवेः ॥'

इस भूमिका की पुष्टि प्राचीन सर्वभाषाशब्द काव्यों में चेतन, अचेतन एवं चेतनाचेतन वर्ण्य विषयों के देश-अवस्था-काल-स्वरूपानुसार जो अनन्तविध वर्णन पाये जाते हैं, उनसे होती हैं। नौ स्थायीभाव, तैंतीस व्यभिचारोभाव, आठ सात्विक भाव, रसाभास, भावाभास आदि विविध भावों के सिवाय ज्वार-भाटा, आकाशस्थ ग्रह-नक्षत्र, सूर्यचन्द्रों के उदयास्त, षड्ऋतुएँ, प्रकृति के ऋतुनिष्ठ बदलते जंगल के पेड़-पौधे, पशुपक्षी, इतिहास प्रसिद्ध व्यक्तियों की जीवगाथाएँ, अंतःपुर, चित्रसंग्रहालय, पत्रव्यवहार, शिलालेख, शिल्पाकृतियाँ, वीरों के युद्ध, शोकसंतप्त व्यक्तियों के विवरण, व्रतियों को उपासना, यज्ञादि अनुष्ठान, सभागृह, विद्यालय, कवि संमेलन, विद्वत्सभा, विवाह, स्वयंवर आदि शब्दशः असंख्य विषयों का वर्णन काव्यों में किया जाता था। चक्षुःसम्पन्न प्रतिभावान् इन सब का साक्षात् दर्शन एवं अनुभव करके वर्णन किया करते थे, तो चक्षुहीन अर्थात् अंध प्रतिभासम्पन्न व्यक्ति तो इन्हें न देखकर भी, केवल अपने प्रतिभाबल पर वर्णन कर सकते थे। क्योंकि 'कवियों के प्रतिभारूप दर्पण में पूरा विश्व प्रतिबिम्बित होता है', ऐसी मान्यता थी। संक्षेप में प्राचीन साहित्य वर्ण्य-विषयों की व्याप्ति की दृष्टि से सर्वस्पर्शी था।

यही सर्वस्पर्शिता प्राचीन साहित्य में वर्णित पात्रों के संबंध में प्रतीत होती है। शास्त्रकारों ने पात्रों का विभाजन विविध पद्धतियों से किया था; जैसे—लोकनिष्ठ वर्गीकरण (दिव्य, दिव्यमानवी, मानवी, पातालीय, मर्त्यपातालीय, दिव्यमर्त्यपातालीय, ई०), सामाजिक स्थाननिष्ठ (उत्तम, मध्य, हीन, नाति उत्तम, नातिमध्यम, नाति-हीन इ०)। प्रभु रामचन्द्र को दिव्यादिव्य एवं भगवान् श्रीकृष्ण को दिव्य पात्र माना जाता था। लौकिक पात्रों में राजा, राजपुत्र, राजर्षि, राजास्त्रियाँ, सेनानी, दास-दासी, शिक्षित स्त्रीपुरुष, चेट, विट, व्यापारी, धूर्त, जुवेबाज, सैनिक, नागरिक, लोहार, बढ़ई, सोनार, आभीर, चांडाल, बाल, नपुंसक, ज्योतिषी, उन्मत्त, रोगी इत्यादि समाज के विभिन्न स्तरों, श्रेणियों, वृत्तियों, स्वभावों, पेशाओं, अवस्थाओं, तथा मानसिक स्थितियों के व्यक्तियों का समावेश था। अर्थात् पात्रदृष्ट्या समस्त समाज साहित्य में प्रतिबिंबित होता था। इस संबंध में एक और बात ध्यान-योग्य है वह यह है कि, सामाजिक स्थानदृष्ट्या उच्च व्यक्ति के समान नीच व्यक्ति भी साहित्यकृति का नायक हो सकता था। जैसे देवता, राजा, धीरोदात्त पुरुष, रानियाँ, कुलस्त्रियाँ, राजर्षि आदि व्यक्ति नायक हो सकते थे, वैसेही मूर्ख पुरुष, पाखंडी मनुष्य, वैश्य, अधम, नीचवंशीय, सेवक, दासी आदि मध्यम एवं हीन व्यक्ति भी नायक-योग्य माने जाते थे। संक्षेप में प्राचीन साहित्य में समाज के सभी जाति-

पातियों, वर्गों, श्रेणियों, वयों, अवस्थाओं तथा पदों को प्रतिनिधित्व प्रदान किया गया था। इसे 'साहित्य-क्षेत्रान्तर्गत लोकतांत्रिकता' कहा जा सकता है।

ऊपर के विवेचन का सारांश यह है कि, संस्कृत साहित्यशास्त्र में वर्णित 'साहित्य' कुछ मूलभूत सिद्धान्तों से प्रस्फुरित एवं उपबृंहित था। उसके बाह्य आकृति की सिद्धि सौन्दर्यतत्त्व को दृष्टिगत करते हुए बड़े विवेक के साथ की जाती थी। बाह्याकृति अर्थात् शरीर की दृष्टि से वैविध्यपूर्ण होनेवाला प्राचीन साहित्य अभिव्यक्ति-प्रकारों की दृष्टि से भी उतना ही अनन्तमुखी था। वह भाषा की दृष्टि से तो अखिल भारतीय था। तथा वर्ण्यविषयों की दृष्टि से सर्वभाव-स्पर्श होकर तदन्तर्गत वर्णित पात्रों की दृष्टि से सकल-समाज-स्पर्शी था। उनकी यह सर्वांगीण, विविधता एवं विचित्रता को ध्यान में रखते हुए उसे Ancient Indian Creative Writing कहना ही सर्वथा समीचीन होगा।

पुराणों में श्रीराधा

श्रीमाधवानन्दमणित्रिपाठी

"सर्वं वेदात्प्रसिद्ध्यति" इस मनुवचन के अनुसार वेद सब वस्तुओं के अक्षय कोश हैं। वेद में किन स्थलों में किस प्रकार श्रीराधाजी का उल्लेख हुआ है ? इसकी खोज करने पर वेद में राधस् शब्द का विपुल प्रयोग हम पाते हैं। 'स्वादि परस्मैपदी' "राध्" धातु पाणिनीय धातुपाठ में "राध साध संसिद्धौ" में उल्लिखित है। राध् धातु से "सर्वधातुभ्योऽसन्" इस औणादिक सूत्र से अस् प्रत्यय करने पर "राधस्" शब्द बनता है। कहना न होगा "राधस्" शब्द राधा का समानार्थक है। उसका वेदों में प्रचुर प्रयोग है। इसके कतिपय उदाहरण प्रस्तुत हैं—

१. विभक्तारं ध्वामहे वसोश्चित्रस्य राधसः। सवितारं नृचक्षसम् ॥[१]

२. श्रीश्चते लक्ष्मीश्च पत्न्यौ।[२]

महीधर ने इस मंत्र की व्याख्या करते समय कहा है कि "श्री" का अर्थ है— सम्पत्ति तथा लक्ष्मी का अर्थ किया है—"सौन्दर्य"। हरिव्यासदेव ने वेदान्त कामधेनु की टीका "सिद्धान्त-रत्नावली" में यहाँ श्री का तात्पर्य राधा से लिया है। अर्थात् विष्णु की दो पत्नियाँ हैं—एक हैं राधा और दूसरी हैं लक्ष्मी। इस प्रकार इस आचार्य के मत में राधा का संकेत इस वैदिक मन्त्र में किया गया है। प्रसिद्ध विश्वामित्र-नदी सूक्त[३] में भी सुराधा शब्द प्रयुक्त है। "नीलकण्ठ" के अनुसार इस मन्त्र में प्रयुक्त सुराधा शब्द से "राधा" इस नाम का निर्देश किया गया है। नीलकण्ठ के अनुसार नदी समुद्र से विश्वामित्र गोपियों को कृष्ण के प्रति अभिसार करने के लिए प्रेरित करते हैं। राधा के अत्यन्त महत्वशालिनी होने के कारण गोपियाँ यहाँ सुराधा कहीं गयी हैं। जिस प्रकार नदियाँ समुद्र के पास जाकर अपने को पूर्ण करती हैं और जीवन को चरितार्थ करती हैं उसी प्रकार गोपियों को भी (जिनमें राधा मुख्य गोपी हैं) कृष्ण से मिलकर अपने जीवन को पूर्ण बनाने का उपदेश इस मन्त्र में दिया गया है।

राधस् शब्द का प्रयोग विभिन्न विभक्तियों में भी वेदों में उपलब्ध होता है। कुछ उदाहरण प्रस्तुत हैं—

---

१. ऋ० १.२२.७, शु० यजु० मा० ३०।४, तं० आ० १०.१०.२।

२. शु० यजु० मा० ३१।२२।

३. विश्वामित्रनदी-सूक्त, ३।३३।

राधः,[१] राधांसि,[२] राधसा,[३] राधसे,[४] राधसः,[५] राधताम्,[६] राधसि[७]।

किन्तु हम तो यह जानना चाहते हैं कि क्या आकारान्त राधा शब्द भी कहीं वेदों में प्रयुक्त है ? क्यों नहीं ? अवश्य प्रयुक्त है। यथा—

(क) स्तोत्रं **राधानां पते** गिर्वाहो वीर यस्य ते। विभूतिरस्तु सुनृता।[८]

(ख) वदं ह्यन्वोजसा सुतं **राधानां पते**। पिबा त्वस्य पिबा त्वस्य गिर्वणः॥[९]

इन दोनों मन्त्रों में "राधानां पते" इसी (आकारान्त राधा) रूप में प्रयुक्त है। देवकीनन्दन का प्रथम निश्चित निर्देश छान्दोग्य उपनिषद् में मिलता है, जो निम्न प्रकार है—

"तद्वैतद् घोर अङ्गिरसः कृष्णाय देवकीपुत्रस्योक्त्वा उवाच"[१०] इत्यादि।

पुराणों में भी श्रीराधा के अस्तित्व पर पर्याप्त सामग्री उपलब्ध है। पुराणों में श्रीराधा की छानवीन करने में बड़ी ही विप्रतिपत्ति उपस्थित होती है। सभी पुराणों की आलोचना करने से कुछ ही पुराण ऐसे हैं, जिनमें श्रीराधा का प्रसङ्ग हमें प्राप्त होता है। इसी क्रम से हम यहाँ पुराणों में प्राप्त वर्णन की विवेचना करेंगे। जिन पुराणों में श्रीराधा का नाम किसी भी प्रकार हमें प्राप्त होता है उनके बारे में कुछ बलिष्ठ प्रमाणों के आधार हैं, इसलिए हम कह सकते हैं कि श्रीराधा का संकेत अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है।

श्रीराधा का संकेत हमें जैसाकि पुराणों की विषयवस्तु है, उसके आधार पर सब कुछ "श्रीमद्भागवत" में ही मिल जाना चाहिए। परन्तु आश्चर्य की बात है कि जिस श्रीमद्भागवत में राजाकृष्ण की ललित तथा मधुर लीलाएँ बड़े विस्तार के साथ वर्णित हैं, उसी में श्रीराधा का नाम स्पष्टतया अंकित नहीं है। इस आश्चर्य को देखकर प्रायः विद्वानों ने "अनामाऽऽराधितो नूनम्"[११] शब्द में ही व्याकरण द्वारा

---

१. ऋ० १.९.५ तथा २.२.१४।
२. तदैव १.२२.८।
३. तदैव, १.४८.१४, ३.३०.२०, ४.५५.१०, १०.२३.१।
४. तदैव, १.१७.७, ३.४१.६, ४.२०.२, ५.३५.४, १०.१.१३।
५. तदैव, १.१५.५, ४.२०.७, ४.४४.५, १०.१४०.५।
६. तदैव, ८.९०.२।
७. तदैव, ४ ३२.२१।
८. तदैव, १.३०.५, सामवेद में तथा अथर्ववेद (२०।४५)।
९. ऋ० ३.५१.१० तथा सामवेद—१६५ तथा ७.३.७।
१०. छान्दो० ३.१७.७६।
११. श्रीमद्भागवत, दशमस्कन्द, ३०वें अध्याय का २४वाँ श्लोक।

खींचतान कर उक्त ग्रन्थ में राधा शब्द सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। इस श्रीमद्-भागवत में रासलीला के प्रसङ्ग में वर्णन आता है कि कृष्ण रासमण्डल में से एक अपनी प्रियतमा गोपी को साथ लेकर अन्तर्निहित हो जाते हैं। इस व्यापार से सब गोपियाँ व्याकुल हो उठती हैं और कृष्ण को ढूंढ़ने का प्रयत्न करती हैं। खोजते-खोजते यमुना के उस स्वच्छ वालुकाराशि में उन्हें कृष्ण के पदचिह्न दिखलाई पड़ते हैं और अकेले नहीं। उसके पास किसी व्रजबाला का भी पदचिह्न दृष्टिगोचर होता है। उसके सौभाग्य की प्रशंसा करती हुई गोपियाँ कह उठती है।

अनया राधितो नूनं भगवान् हरिरीश्वरः।
यन्नो विहाय गोविन्दः प्रीतो यामनयद्रहः॥[१]

इस श्लोक के "अनया राधितो नूनम्" के आधार पर "राधृ" धातु से करण में "गुरोश्च हलः"[२] सूत्र से करण अर्थ में "अ" प्रत्यय करने पर निष्पन्न राधा शब्द की व्युत्पत्ति—"राध्य आराध्यते उपास्यते श्रीकृष्णः यया सा राधा" इस व्युत्पत्ति के अनुसार "आराधना किया है श्रीकृष्ण का जिसने वह राधा है", ऐसा किया गया है।

धन्या गोपी की प्रशंसा में उच्चरित इस पद्य के भी बारे में अनेक विद्वानों ने अनेक-अनेक प्रकार की धारणायें की हैं। इस श्लोक के अतिरिक्त भी राधा का संकेत उक्त ग्रन्थ में मिलता है।[३] जो श्री शुकदेव जी ने दिव्य स्तुति निम्न श्लोक में की है उसमें भी श्रीराधा का संकेत मिलता है, लेकिन उल्लेख अस्पष्ट भी कहा जा सकता है—

नमो नमोस्त्वृषभाय सात्वतां विदूरकाष्ठाय मुहुः कुयोगिनाम्।
निरस्त साम्यातिशयने राधसा स्वधामनि ब्रह्मणि रंस्यते नमः।।

इस पद्य में राधस् शब्द शक्ति तथा सौभाग्य का वाचक है। राधस् शब्द के तृतीया विभक्ति में राधसा का रूप बना करता है और राधा शब्द भी इसी राध् धातु से सिद्ध होता है। अतः राधस् तथा राधा एक ही अर्थ का द्योतन करते हैं। अनेक करोड़ ब्रह्माण्डों के पति श्रीकृष्ण तक जिनके वश में है, उस राधा से बढ़कर या इनके समान कौन सा देवता है। महर्षि वेदव्यास ने राधिका नाम का संकेत या वर्णन खुल कर क्यों नहीं किया? इसके सम्बन्ध में भक्त अपने को भावुकता की कोटि में लाते हुए कहते हैं कि उसे गुप्त ही क्यों रखा गया है और इसका समाधान जो अन्य विद्वानों ने किया है वह हृदयाकर्षक ही सिद्ध होता है। श्री सनातन गोस्वामी जी का कथन है—

---

२. तदैव।

३. पाणिनि अष्टाध्यायी, ३.३.१०३।

१. श्रीमद्भागवत, द्वितीय स्कन्द, चतुर्थ अध्याय।

१. शुकदेव जी के हृदय में गोपियों की अद्भुत प्रेमलीला कहते-कहते विरहाग्नि इतनी उद्दीप्त हो गयी थी कि उनको देह तक का ध्यान नहीं रहा, भला राधा का नाम तो दूर की बात है।

२. शुकदेव जी कुम्हार की आवाँ की तरह राधारूपी धन को गुप्त रखना चाहते थे, अतः इतने मूल्यवान् पदार्थ का प्राकट्य कैसे किया जाता ? क्योंकि श्री राधा का नाम सार पदार्थों का भी सार है—

"श्री शुक प्रकट कियो नहिं याते, जानि सार को सार।"

अतः उसे गुप्त रखना ही उचित समझ, प्रकट किया।

३. जब तक भक्त के हृदय में किसी प्रकार की भक्ति का उद्रेक नहीं होता तब तक वह रासपञ्चाध्यायी में आनन्द की अनुभूति नहीं कर सकता। अतः उसे समझने के लिए प्राणभूत श्रीराधा की जानकारी प्राप्त करने हेतु आवश्यक है, भक्ति-भावना। इसलिए वेदव्यास ने इसे गुप्त ही बना रहने दिया।

४. साहित्य में किसी बात को अभिधा से कहने में वह चमत्कार नहीं आता जो कि व्यंजनाशक्ति के द्वारा अभिव्यंजित। इसलिए भागवत पुराण में अभिधा से राधा आदि का संकेत स्पष्ट नहीं, बल्कि व्यंजना के आधार से राधा में सांकेतित है। अथवा अगला तर्क इस प्रकार भी दिया जा सकता है कि देवताओं की अनुभूति प्रत्यक्ष न होकर परोक्ष ही होनी चाहिए।

निष्कर्ष रूप में हम कह सकते हैं कि प्रत्यक्ष रूप से श्रीराधा का नामोल्लेख न मिलने पर भी अप्रत्यक्ष उल्लेख का निषेध नहीं किया जा सकता। अतः श्रीमद्भागवत् को "राधा" से नितान्त अपरिचित कहने का साहस किसी भी विज्ञ विद्वान् एवं आलोचक को नहीं होना चाहिए।

विष्णुपुराण में भी रासलीला का वर्णन है,[1] जो श्रीमद्भागवत के वर्णन से अधिक भिन्न नहीं है। विष्णुपुराण का यह वर्णन ब्रह्मपुराण[2] में भी ज्यों का त्यों मिलता है। भेद इतना ही है कि ब्रह्मपुराण का वर्णन संक्षिप्त है। विष्णुपुराण के इस प्रसङ्ग में एक श्लोक है जिसमें श्रीराधा का अस्पष्ट उल्लेख है। गोपों के वन लौट जाने पर श्रीकृष्ण गोपियों के साथ रमण करने की इच्छा से स्त्रियों को प्रिय लगने वाले अत्यन्त धीमे एवं मधुर स्वर में गाने लगे। उनकी ध्वनि को सुनकर गोपियाँ तत्काल श्रीकृष्ण के समीप चली आयीं और उनके स्वर में स्वर मिलाकर गाने लगीं।[3] उस समय श्रीकृष्ण के अचानक चले जाने पर कामचेष्टा के अधीन गोपियाँ झुण्ड बना कर वृन्दावन के भीतर विचरने लगीं।[4] कृष्ण में निबद्धचित्त हुई वे व्रजवनितायें अपने

१. विष्णुपुराण, पंचम खण्ड, १३वाँ अध्याय।
२. ब्रह्मपुराण, १८९वाँ अध्याय।
३. वि०पु०–५.१३. १५-१८।
४. तत्रैव, ५.१३. २४।

आपको कृष्ण मानकर विलाप करने लगती हैं और गोपियों में से एक सुन्दरी पृथ्वी माता से भगवान् श्रीकृष्ण को ढूंढ़ने की प्रार्थना करती हुई कहती हैं कि पैरों के अग्रभाग से ज्ञात होता है कि निश्चय ही श्रीकृष्ण ने ऊँचे होकर पुष्पों का चयन किया है, यहीं बैठकर उन्होंने निश्चय ही किसी सौभाग्यशालिनी का फूलों से शृङ्गार किया है। उसने अपने पूर्वजन्म में सर्वात्मा विष्णु भगवान् की उपासना की होगी।

अत्रोपविश्य वै तेन काचित् पुष्पैरलङ्कृता।
अन्य जन्मनि सर्वात्मा विष्णुरभ्यर्चितस्तया ॥[1]

इस श्लोक का "अभ्यर्चितस्तया" "अनया राधितः" के समान ही शब्द योजना में है। राधितः या आराधितः के स्थान पर यहाँ अभ्यर्चित पद का प्रयोग किया गया है। इस प्रकार भागवत और विष्णुपुराण के रासवर्णन में बहुत कुछ एकरूपता है। अन्तर केवल इतना ही है कि भागवत का पंचध्यायी रासवर्णन विस्तृत है और विष्णु पुराण का एकाध्यायी वर्णन संक्षिप्त है। कोई आश्चर्य नहीं कि विद्वानों में श्रीराधा का वर्णन ही सांकेतिक भाषा में प्रतीत हुआ है।

हरिवंश-पुराण[2] में श्रीकृष्ण की रासलीला का वर्ण्य-विषय चर्चित तो है परन्तु संक्षिप्त ही प्रतीत होता है। हरिवंशपुराण में अपेक्षाकृत कम विस्तार से गोपियों के साथ श्रीकृष्ण की रासलीला का वर्णन है। वहाँ किसी प्रियतमा प्रधान गोपिका का उल्लेख आभासित नहीं होता है।

पद्मपुराण के अनुशीलन से ज्ञात होता है कि इस पुराण में श्रीराधा का नाम, यश तथा व्रत का वर्णन इतनी अधिकता से आज प्राप्त होता है कि विद्वान् इसे प्राचीनतम मानने में संकोच करते हैं। इस पुराण[3] में श्रीराधा-अष्टमी व्रत का पूर्ण विधान है। श्रीराधा के जन्म के विषय में कहा गया है कि भादो मास के शुक्लपक्ष की अष्टमी वृषभानु की यह यज्ञभूमि में श्रीराधा का प्राकट्य हुआ। यज्ञ के लिए भूमिशोधन के समय श्रीराधा को प्राप्त करके राजा वृषभानु ने लाकर अपनी पत्नी को दिया जिसने कन्या का लालन-पालन किया।[4] पातालखण्ड तथा अनेक परवर्ती अध्यायों में वृन्दावन की महिमा का बड़े विस्तार से उद्घोष किया गया है। इसी प्रसंग में श्रीराधा के विषय में लिखा है —

---

१. विष्णुपुराण ५.१३.३५।

२. हरिवंश पु०, अध्याय २०।

३. पद्मपुराण ब्रह्मखण्ड, सप्तम अध्याय।

४. पद्मपुराण, ब्रह्मखण्ड, सप्तम अध्याय, श्लोक सं० ३९–४०।

तत्प्रिया प्रकृतिस्त्वाद्या राधिकाकृष्णवल्लभा।
तत्कलाकोटिकोट्यशा दुर्गाधास्मि गुणात्मिका॥
तस्याः अङ्गिरजः स्पर्शात् कोटिविष्णुः प्रजायते।[1]

अर्थात् श्रीराधा आद्य प्रकृति तथा कृष्ण की प्रेमिका हैं। दुर्गा आदि त्रिगुणमयी देवियाँ उनकी कला के करोड़वें अंश को धारण करती हैं उनके चरण की धूलि में इतनी शक्ति है कि उससे करोड़ों विष्णु उत्पन्न हो जाते हैं। इसी पातालखण्ड[2] में राधा को विद्या-अविद्यारूपिणी, परामोक्षरूपा, वेदत्रयीरूपा, शक्तिरूपा, चिन्मयी, देवयत्री की उत्पादिका तथा वृन्दावनेश्वरी बताया गया है। जिसका आलिंगन कर वृन्दावनेश्वर सदा आनन्दमग्न रहते हैं। इस पुराण की पूरी मान्यता है कि राधा के समान न कोई स्त्री है और कृष्ण के समान न कोई पुरुष है—

"न राधिका समा नारी न कृष्ण सदृशः पुमान्।[3]

देवीभागवत में भी श्रीराधा की पूजा तथा उपासना का वर्ण्यविषय चर्चित है। इस पुराण में श्रीराधा नाम की व्युत्पत्ति सिद्धचर्थक "राध्" धातु से मानी गयी है—

"राध्नेति सकलान् कामान् तस्मात् राधेति कीर्तिता।"

अर्थात् सकल कामनाओं को जो पूरा करने वाली हैं, वह श्रीराधा हैं।" इस पुराण[4] में राधा के मन्त्र का स्वरूप दिया है। जपविधि के सन्दर्भ में राधा का मन्त्र है—"श्रीराधायै स्वाहा।" इस मन्त्र के आदि में मायाबीज (ह्रीं) का प्रयोग करने से यह श्रीराधावाञ्छाचिन्तामणिमन्त्र बन जाता है जिसका स्वरूप है "ह्रीं श्रीराधायै स्वाहा।" जिससे स्पष्ट हो जाता है कि श्रीराधा कितनी शक्तिशाली देवी हैं। राधा की अर्चना के बिना कृष्ण की अर्चा में किसी का अधिकार नहीं है। इसलिए वैष्णवों का कर्त्तव्य है कि वे कृष्ण-पूजा से पहले राधा की पूजा अवश्य करें। राधा श्रीकृष्ण को प्राणों से भी अधिक प्रिय हैं। वे व्यापक परमात्मरूप कृष्ण, राधा के अधीन सर्वदा बने रहते हैं और उनके बिना वे क्षण-भर भी नहीं रहते –

कृष्णार्चायां नाधिकारो यतो राधार्चनं विना।
वैष्णवैः सकलैस्तस्मात् कर्त्तव्यं राधिकार्चनम्॥

कृष्णप्राणाधिका देवी तदधीनो विभुर्यतः।
रासेश्वरी तस्य नित्यं तया विना न तिष्ठति॥[5]

---

१. पद्मपुराण, पातालखण्ड, अ० ६९, श्लोक ११८।
२. तदैव, अ० ७७, श्लोक १३–१७।
३. पद्मपुराण, १।५१।
४. पद्मपुराण, स्कन्द ९, अ० ५०।
५. देवीभागवत, स्कन्द ९, अ० ५०।

इसी प्रकार ब्रह्मवैवर्तपुराण[1] के कृष्णजन्मखण्ड नामक अन्तिम खण्ड में श्रीराधा तथा कृष्ण का चरित्र बड़े विस्तार से वर्णित किया गया है। छठें अध्याय में श्रीराधा के यह पूछने पर कि वह अकेली कैसे रहेंगी, भगवान् श्रीकृष्ण कहते हैं कि—

यथा क्षीरे धावल्यं दाहकता च हुताशने।
भूमौ गन्ध जले शैत्यं तथा त्वयि मम स्थितिः॥
मया विना त्वं निर्जीव चादृश्योऽहं त्वया विना।
त्वया विना भवं कर्तुं नालं सुन्दरि निश्चितम्॥[2]

आगे चलकर १७वें अध्याय में श्रीराधा के १६ नामों का रहस्य बतलाया गया है। श्रीराधा का अर्थ इस प्रकार किया जाता है—राधा शब्द में "धा" का अर्थ संसिद्धि (निर्वाण) तथा रा दान का वाचक है, जो स्वयं निर्वाण दिलाने वाली है, वह श्रीराधा है—

राधेत्येवं तु संसिद्धौ राकारो दानवाचकः।
स्वयं निर्वाणदात्री या सा राधा परिकीर्तिता॥[3]

इसके अनन्तर राधा-कृष्ण की रासलीला का बड़ा ही विस्तृत वर्णन है।[4] राधा के साथ माधवा के अन्तर्हित होने की बात यहाँ उसी रूप में वर्णित है, जिस रूप में वह भागवत तथा विष्णुपुराण में वर्णित है।[5] उद्धव जी ने राधा की जो स्तुति की है,[6] उसमें परवर्ती भावों का विशेष मिश्रण लक्षित होता है।

संसार में जितनी शक्तियाँ हैं—सावित्री, दुर्गा, पार्वती, त्रिपुरा, सती, अर्पणा, गौरी आदि उन सबके साथ राधा का ऐक्य स्थापित किया गया है और वहाँ भी शक्ति और शक्तिमान का अभेद स्वीकार किया गया है।

मत्स्यपुराण में मात्र श्लोकार्ध भाग में राधावर्णन प्राप्त होता है कि रुक्मिणी द्वारावती में और श्रीराधा वृन्दावन के वन में हैं—

रुक्मिणी द्वारावत्यां तु राधा वृन्दावने वने।

वायुपुराण,[7] वाराहपुराण,[8] नारदीय पुराण आदि पुराण में रूपगोस्वामी लघुभागवतामृत से उद्धृत निम्न श्लोक मिलता है—

---

१. ब्रह्मवैवर्त, कृष्ण जन्मखण्ड, अ० ६।
२. ब्रह्मवैवर्त, अ० ६।१४-१८।
३. तदैव, अ० १७, श्लोक २२३।
४. तदैव, अ० २८ तथा २९।
५. तदैव, अ० ९२।
६. मत्स्यपुराण (आनन्दाश्रम संस्करण, १२-१८)।
७. वायुपुराण (आ० ए० १०४।५२)।
८. वाराहपुराण (बंगाक्षरी १६४।३३-३४)।

त्रैलोक्ये पृथिवी धन्या तत्र वृन्दावनं पुरी।
तत्रापि गोपिका पार्थ तत्र राधाऽभिधा मम ॥[1]

यही बात शेष पुराणों की है, जिनके एक या श्लोकार्ध में श्रीराधा का वर्णन प्राप्त होता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि पुराणों में श्रीराधा का वर्णन संक्षिप्त रूप से प्राप्त होता है। पुराणों में श्रीराधा वर्णन का यही संक्षिप्त रूप है।

अन्त में भगवन्निम्बकाचार्य शिष्य श्री औदम्बराचार्य प्रोक्त श्लोक से इस लेख की सम्पूर्ति करते हैं—

जयति जयति राधाकृष्णयुग्मं वरिष्ठं,
व्रतसुकृतिनिदानं यत्सदैतिह्यमूलम्।
विरलसुजनगम्यं सच्चिदानन्दरूपं
व्रजवलयविहारं नित्यवृन्दावनस्थम् ॥

———

१. नारदीयपुराण (बंगाक्षरी १।४३-४४)।

CONTENTS

ENGLISH SECTION

VARIETIES OF RELIGIOUS DISCIPLINE

GOPINATH BHATTACHARYA

The present topic takes for granted three things : (A) that there is a thing called 'religion'; (B) that there is a thing like 'discipline' in the context of 'religion'; and (C) that this 'discipline' is not anything uniform. Each of these assumptions has however been assailed or repudiated in different ways by different thinkers, and if that repudiation is not open to any plausible objections, then any discussion of the present topic would only be an exercise in futility. It is accordingly desirable to have a brief examination of each of the assumptions mentioned above.

I

Is there really anything called 'religion' ?

To answer this question, we have to see what the term stands for in ordinary speech or in learned discourse. Unfortunately for us, the term has been used in a wide variety of senses, and before proceeding further we have to take note of some of the more important of these usages.

(i) Religion is nothing but the practice of morality or the realisation of moral ideals; (ii) Religion is the practice of morality touched with emotion; (iii) Religion is the practice of morality along with a conviction that such practice is enjoined by or is pleasing to a supreme spirit as the creator of the universe; (iv) Religion is the adoration or the worship of gods or of one supreme godhead; (v) Religion is man's constant contemplation of a superhuman spirit or superhuman spirits for obtaining a direct vision of the adored deity; (vi) Religion is the loving contemplation of the adored deity for attaining union with it; (vii) Religion is the feeling of 'the nouminous', that is to say, of something aweful and holy; (viii) Religion is the energising of one's thought and will for the realisation of the true nature of one's self; (ix) Religion is the performance of certain rituals having a met-empirical or mystical significance; (x) Religion is the performance of certain acts for the attainment of 'siddhi's or certain god-like super-normal powers.

It will be seen that in some of the above descriptions of 'religion' emphasis had been laid on our knowing faculty, in some on our emo-

tional nature and in some again on some forms of our volitional activity. It may be noted again that when a person is described as 'religious' or 'pious', it may refer to the dominant aspect of his temperament or of his beliefs or of his way of living. It may again refer to all of these things in a variety of combinations

It is to be remarked here that inspite of the widespread existence of detractors of the truth or the value of religion, there has not been any widespread denial of the bare fact that there actually are persons in widespread areas of our globe who do cherish religion in one or other of the above-mentioned senses either in their belief or in their temperament or in their way of living. It comes to this then that the first of our three starting assumptions cannot be assailed either as invalid or as implausible.

II

Can there be a thing like discipline in the context of religion ?

By the term 'Discipline' we usually understand some kind of regulation of those of our impulses which have a tendency to stand in the way of our attaining some cherished objective. Now 'regulation' of our inclinations implies the exercise of some control over our inclinations. It may be held, however, that such control is either impossible or quite uncalled for. To explain, it has been held by the followers of the Semitic tradition that a finite creature like man has been created by the all-powerful Jehovah out of nothing, and that it is impossible for the former to go against the will of the omnipotent Lord. A human spirit has been endowed by his creator with a variety of impulses and inclinations. But he cannot exercise any control over these impulses unless Jehovah wishes him to do it. It might be claimed however that Jehovah has endowed them not merely with the inclinations but also with the freedom of his will or choice, and that man is thus free to control his inclinations, if he so desires and choose to follow the right path. But it is an undeniable fact that not everyone chooses to follow the right path. This shows that Jehovah has not given or cannot give to all men the power to exercise his freedom of will or choice in the right direction. If this is admitted, then the Lord of the Semitic tradition is either devoid of justice or devoid of the power to do justice. But since neither of these logical consequences is acceptable to followers of the Semitic tradition, it is hard to see how in that tradition it could be possible to place a curb on one's inclinations in the interest of one's religious objective without the grace or will of the all-powerful Lord.

It has again been held that discipline in the context of religion is uncalled for. This is the view of those who believe that the religious impulse is innate or inborn with all human beings. But is there any evidence for the theory that religious belief is ingrained in the nature of a finite spirit like man ? It is to be remarked here that though the theory that every human being is actually or potentially religious is widely prevalent among many educated people, it is at best only a kind of wishful thinking and not an established fact about human nature. It is either really a Rousseauistic fiction like that of 'the noble savage' or a legacy of the Semitic tradition of spirit-creation. The sponsors of the theory may like to refer to cases of some children who are attracted to things called 'religious' when there is nothing in their heredity or environment to account for such attraction. Now, though it may be conceded that there are *some* children who are so attracted, it is surely not a fact that *all* children are subject to such attraction. In other words, though it may be a fact that religious belief is innate in some human beings, there is no evidence to support the claim that it is a universal human characteristic. And unless such evidence is forthcoming, it is surely not reasonable to say that the question of discipline in the context of religion does not arise at all. It follows from the above that there is no logical or factual bar to the possibility of discipline in the sphere of religion. It comes to this then that the second of our assumptions is also unassailable.

III

The third of our starting assumptions is that though religious discipline is neither impossible nor uncalled for, it is something variable and is not uniform for all human beings. It will surely be granted that the question of variability or otherwise of a thing like 'religious discipline' is a question of fact which can be decided only by a little survey of some of the more important religious traditions that are prevailing in this world.

We shall now procced to that survey.

By the 'more imortant religious traditions' we mean here the following traditions : (A) The Vaidika tradition; (B) The Pagan tradition; (C) The Zoroastrian tradition; (D) The Judaic tradition; (E) The Christian tradition; (F) The Islamic tradition.

(A) The Vaidika tradition

By 'Vaidika tradition' is here meant the Hindu tradition that has evolved out of a belief in the infallibility of the impersonal Śruti and the

personal *Dharma-śāstras* (comprising the *'Srauta-sūstras*, the *Gṛhya-sūtras*, *Smṛtis*, *Purāṇas* and *Itihāsas* which accept the authority of Śruti. By 'Śruti' is meant the texts known as the 'Vedas'. This is a compilation of statements in verse and in prose, laying down, among other things, certain prescriptions concerning the direction of our activities towards the attainment of the good, either something perishable (bhukti) or something imperishable (*mukti*). This tradition embodies a wonderful variety of religious prescriptions for various sections of people accepting the authority of the Vedas and the derivative scriptures. This variety of religious discipline will be described in some detail in subsequent sections of this discourse.

(B) The Pagan tradition

By 'Pagan tradition' is here meant mainly the tradition of religious belief and practice prevalent among the pre-Christian communities speaking Greek and Latin. We do not know of any book of authority embodying the religion of these pagans. They had indeed their 'seven sages', some of whom were at different times accepted as their law-givers. But whether these law-givers had codified their laws concerning their religious belief and practice in any texts like the *smṛtis* of the Hindus is not now known to us.

What we know of their religion now is obtained from the surviving records of their great poets, philosophers and historians, and from the remnants of their splendid architecture and sculpture after their near-thorough destruction by anti-pagan vandals of antiquity. These pagans had their public worship in temples of their gods and also their non-public religious practices known as orphism and Eleusinian mysteries. It is not known for certain whether these mystery-religions demanded any *systematic* discipline from their votaries. It is to be noted that these pagans or heathens were polytheistic in their faith and 'idolatrous' like the vast majority of Hindus, ancient and modern. It is to be noted also that in some of their mystery-religious, the pagan devotees sought to attain a state of union with the deity they adored very much like some Hindus of India.

(C) The Zhoreastrian tradition

By 'Zoroastrian tradition' is meant the tradition of religious belief and practice prevailing among the 'parsees' or the followers of Spitam Zarathustra. The religion is monotheistic and anti-idolatrous and

mainly ritualistic. But there is place in this religion for the worship of Sun and other planetary gods. And though Ahura-mazda is the object of adoration, lesser deities like Mithra, Airyaman, Vāyu, Varuna, Trita, Aramati, Nairyasamha and some others are invoked in specific sacrifices. But religious disciplines as they are found in the Vaidika tradition are conspicuous by their absence, and discipline that is demanded from the priest or the laity appears to be nothing more than the practice of the morality that is approved by the law-giver Spitama Zarathustra.

(D) The Judaic tradition

By 'Judaic tradition' is meant the tradition of religious belief and practice accepted on the authority of Moses (the son of Abraham) and of other prophets who are regarded as authoritative by the members of the Isralite community known as the Jews or Hebrews. Their religious beliefs and ethical ideals are recorded in the Torah which is the written Mosaic law containing more than six hundred precepts as laid down in the Pentateuch or the first five books of the Old-Testament. But none of these precepts contain anything which may be said to go beyond the secular morality of the Israelite community in general. The only exception appears to be found among the Essenes (i. e. the pious ones) who were a mystical semitic sect living in seclusion in a sort of ascetic brotherhood anxious to avoid the stains of worldliness and preferring to remain as hermits in the wilderness. But the nature of these ascetic practices of the Essenes are not known to have been laid down in any text which was acceptable to that community. The idea of asceticism has never generally found much favour in Judaism.

(E) The Christian tradition

By 'Christian tradition' is meant the tradition of religious belief and practices as found in the Testament portion of the Bible, starting with the three 'synoptic' gospels, the Epistles of Paul and the intellectual labours of Church-fathers and Scholastics, the devotional activities of the early followers of Jesus Christ and the practices of medieval mystics owing allegiance to the cult of Christianity. In this tradition, there did develop a system of discipline based on contemplation, austerities and renunciation. The discipline was meant mainly for the priests and hermits who aspired to attain salvation through Jesus Christ and not for the Christian laity in general. These latter had also to practise some form of discipline which was of a much less austere type. But the

noticeable thing about this Christian religious discipline was its rigid uniformity and the fact that it was enforced by the Christian institution of the Church.

(F) The Islamic tradition

By the Islamic or Mohammadan tradition is meant the tradition of religious belief and practices accepted on the authority of Mohammad and developed in the Koran and the Hadish which lay down a large number of prescriptions regulating the secular life of the followers of the 'apostle of Allah'. But there is no prescription of any specific discipline for religious advancement except the general Islamic ones of 'salat' (prayer), 'namaj', 'kalima', 'Zakat' (poortax), 'Haj' and 'Jehad'. There is no injunction or even recommendation for performing austerities, renunciation or self-abnegation; and if D. S. Margoliouth (in his 'Mohammadanism'-p. 79) is to be believed, 'numerous marriages are thought to constitute a part of the life of the ascetic'.

It is to be noted that the divinely revealed scriptures of the three Semitic religions believed in a 'Jealous God' and the last two, if not all the three, were quite positive that unbelievers in the distinctive Semitic faiths were to be relegated by Jehovah or Allah to eternal hell-fire or eternal perdition.

The most noteworthy feature of the three Semitic religions is their ferocious intolerance coupled with their common doctrines of absolute power of Jehovah, of the creation of human spirits and of salvation. And the thing to be emphasised is that in all of these points, they utterly differ from the Vaidika tradition which will be presently elaborated.

The Vaidika tradition

The Vaidika tradition is known in modern idiom as the Hindu tradition. It is the oldest of the six traditions mentioned before and is the soul of Hinduism which is professed by millions and millions of people inhabiting India that is Bharat and Nepal, and who differ radically in their religious beliefs, attitudes and traditions from the other denominational groups claiming to be citizens of these sovereign states. In this Vaidika tradition, the primary books of authority is the Vedas. There are also secondary books like the Kalpa-sūtras, the Dharma-śastras, the Purāṇas and others which explicitly derive their authority from the Vedas. These books of authority lay down, among other things, a variety of prescriptions relating to religious discipline. Now 'discipline'

means regulation or control. Here the question naturally arises : *of what* and *for what* have these regulations been prescribed ? The answer to the first question is that these regulations have reference to our natural impulses and inclinations; the answer to the second question is that these regulations are for attaining a certain objective or goal. It is to be remarked here that these impulses and inclinations are not unique for each individual man; they are not also quite the same for all members of the human family and in all stages of life. It is an indubitable fact that in men and women there is a wide diversity of feelings and dispositions, desires and abilities both in their quality and intensity. As a result it is never wise to prescribe exactly the same practice or the same pattern of behaviour even for the self-same individual to secure the same objective. To do that would be self-defeating. Hence it is that as a measure of necessary realism, the legislators within the Vaidika fold have prescribed a wide variety of regulations to suit the wide diversity in human nature and the varying circumstances in which some action is to be done.

It is necessary here to emphasise that the Vaidika or the Hindu community has a social structure which marks it out from the adherents of all the other non-Vaidika traditions. The basis of that structure is the stratification of society according to the hereditary principle of '*Varṇa*' or '*Jāti*', which is known in the Śastras as '*Cāturvarṇya-vyāvasthā*' and whose non-*śastric* name is 'caste-system'. There is also the ideal of 'the four stages' of life known as '*Cāturāśramya-vyāvasthā*' which is accepted as an ideal scheme of life for the Vaidikas but which has now become practically obsolete. There is also the doctrine of '*Caturvarga*'.

It has been said before that religious discipline for the adherents of the Hindu tradition has been laid down by the Hindu law-givers. This discipline again is not uniform for all members of the Hindu community. It is multiform and it varies according to the age, sex, varṇa or jāti, disposition, competence and aspiration of the different kinds of aspirants. It also varies with the religious goal or the objective of the several types of aspirants.

Is is desirable to elucidate this last point before we take up the other points. What is the goal or objective of 'religion' ? It is remarkable that while in five out of the six traditions listed above, the goal to be attained by religion is uniform for all men and consists in salvation and salvation alone, the objective for the adherents of the Vaidika tradition is on the other hand multiform. It consists either in the

attainment of a state beyond good and evil, or again in the attainment of absolute blessedness, or still again in the attainment of celestial happiness or in the acquirement of some godlike powers. In other words, it consists either in (a) the attainment of absolute freedom (*Mukti*), or (b) in the attainment of the realm (loka) of the adored Deity (like '*Brahmaloka*', '*Viṣṇuloka*' or '*Śivaloka*' and so on), or (c) in the attainment of heaven (*svarga*), (d) or in the acquisition of supernormal powers (*siddhis*). It is to be noted that while the first two objectives are states of unending blessedness, the last two are the perishable states of 'eudaemonia' (happiness) or the acquirement of god-like powers. The Vaīdika objective is thus ultimately two-fold, the higher one represented by 'mukti' and the lower one by 'svarga'.

It is further to be noted that the non-Vaidika objective of salvation takes for granted the necessarily evil or sinful nature of all human beings. It is however hardly intelligible why all men are to be taken as born-sinners when the all-good, the all-just and the all-powerful Jehovah or Allah is believed in most of the non-Vaidika traditions to be the sole and unaided creator of finite spirits. Why did that supremely perfect being make men sinful and then as a measure of absolution instilled in *some only* of these essentially evil human natures the urge for salvation ? Does this discriminative attitude conform to our idea of justice of which Jehovah or Allah is taken to be an embodiment ?

In the Vaidika tradition, on the other hand, there is no such assumption of an original deprivity of human nature. There is again no assumption either of the natural goodness of the human animal as in the humanistic tradition of Europe. In the Vaidika tradition, there is a confirmed belief in the doctrine of '*Karma*' and re-incarnation along with the doctrine of the eternity of the finite spirit. These doctrines are not unproved dogmas like those of original sin in human nature and the creation of the finite spirit, but are hard or solid reasoning and unassailable evidence which are to be found elaborated in the analytical texts of Hindu philosphy As a corollary to these doctrines, it follows that though finite spirits are all eternally existent in their nature, they are not endowed with the same mental powers and characteristics as would make them *en bloc* either sinners or saints.

Broadly speaking, religious discipline in the Vaidika or Hindu tradition consists in the practice of abnegation (*tyāga*), of austerities (*tapasyā*) and of meditation (*bhāvanā*). This triad of '*tyāga-tapasyā-bhāvanā*', practised over a long time leads to purification of the psyche

(*cittaśuddhi*) which culminates in the attainment of spiritual freedom or unending blessedness (*mukti*). But each member of this triad of '*tyāga-tapasyā*' admits of degrees and the practice of each in relation to the age, competence and aspiration of the person practising it. Again, meditation (*bhāvanā*) may be of two kinds, the ontical (*tattva-bhāvanā*) or the ethical one (*Kṛtya-bhāvanā*). The former is the unceasing meditation of the nature of the self or of the adored deity; the latter is the unceasing regulation of the passions of the soul, consisting in the cultivation of the virtues of '*maitrī*' (universal friendliness), '*muditā* (perpetual joyousness), *Karuṇā* (universal compassion) and *upekṣā* (total indifference to others' frailties). There are again the volitional practices like *abhyāsa-vairāgya*, *kriyā-yoga* and *aṣṭāṅga-yoga* leading to tranquillity of soul and one-pointedness of mind. Hindu law-givers have placed human beings according to their inborn nature under two fundamental classes; those who are prone to tread the 'path of attachment' (*pravṛtti-mārga*) and those who are prone to tread the path of non-attachment (*nivṛtti-mārga*). For the former, Manu, the greatest of the Vaidika law-givers, has laid down the ultimate goal as 'abhyudaya' or life abundant or Eudaimonia, and for the latter the goal as '*niśreyasa*' or apatheia. Various ethical practices have been prescribed for the attainment of the former objective; the same practices in a disinterested attitude coupled with non-discursive knowledge of the self produced by yogic practice have been prescribed for the attainment of '*mukti*'.

Still again, religious discipline varies with the dispositional variations of the aspirants, some men are dominantly contemplative in their mental make-up, others are of an emotional disposition and still others are found to be inclined to action or performing something. For the first type, unceasing contemplation of the self or any adored deity, for the second type, intensive cultivation of some specific emotions and for the third type certain specific yogic practices have been recommended as the recipe.

The *upāsanās* known as '*Vidyā's* prescribed in the authoritative *Upaniṣads*, the several types of *yogas* laid down by *Śrī-Kriṣṇa* in the *Gitā*, the '*Rāja-yoga*' of Patanjali, the '*mantra-yoga*' of *Bhṛgu* and the '*laya-yoga*' of *Vyāsa* lay down the disciplines for the *jñānins* the *Vaisṇava* and the *Śaiva* texts for the '*bhakta*', and the '*Śākta*' and the '*Haṭha-yoga*' texts for the '*Karmin's*.

It is to be emphasised that in every variety of religious disciplines prescribed in the Vaidika tradition, the total submission of the aspirant to the Guru or the spiritual preceptor is the *sine qua non* for spiritual advance or spiritual fruition.

I-CONSCIOUSNESS

B. N. SHARMA

'I am happy, I am miserable, I am attached' and so on are the different feelings of a being in different situations. The involvement of a being in such bio-psychical activities makes him believe himself to be a combination of different feelings, volitions and congnitions etc. but not a compact whole or an all-embracing I-consciousness. A normal being is thus not aware of his real nature which in fact is the pure I-consciousness, and if sometimes his real nature comes to a conscious level, he fails even to recognise it correctly. For him the physical and mental existence alone is real. He resides in a world of duality. Duality leads him, time and again, to the objective world, where he is affected by the things other than him. Thus he comes into the grip of ephemeral activities and impressions. His personality changes in different situations. One thing pleases him and the other displeases him. Touch of an uneven hard stone pinches him and that of a flower soothes him. In this way duality diversifies his personality into many divergent phases, and he gets totally engaged with phenomenal transactions. Though a firm belief in diversity is due to ignorance, yet, in reality, the different states of a being are closely inter-linked by self-consciousness, as the beads of a garland are connected by a thread. But for self-consciousness, these different states could never have been interlinked or even recollected (S. Vr., PP. 4–5).

The different types of cognition, while appearing as different feelings of pleasure, pain etc., reside in that self or I-consciousness, which pervades all the different states of a being. It is a permanent feature in all the states. It is by virtue of I-consciousness that a person, recollecting his previous states, can say that it was he himself, shining as a permanent 'I', who was earlier miserable and is now happy, who was earlier sleeping and is now waking, and so on. (S. K., 4). The states are transitory, but the I-consciousness is permanent. It is this I-consciousness which shines constantly in the form of different successive states. It is such a basic stem of all psychic states and functions without which they can neither be perceived nor thought of nor recollected. I-consciousness, freed from such psycho-physical functions, shines independently and eternally in its ultimate form, the pure-consciousness,

which is the *sine qua non* for both the phenomenal and noumenal existence.

As it has been pointed out, I-ness, permeates through all the different psychic functions and shines conspicuously in the pure-consciousness. Though I-consciousness is woven together regularly and uninterruptedly with all the ephemeral states, yet it is least affected by such ever-changing conditions. Moreover, such states are nothing but the different manifestations of the same I-consciousness. It is the "I", the self of a being, that shines in all such psychic states. The lesser the objective cognitions, the brighter the effulgence of self-evident I-consciousness. Thus the crystal clear I-consciousness is self-explanatory and perspecuous in one's self-experience. (S. V., PP. 28, 29).

Thus declares Bhatta Kallata in his Spanda kārikā, "That truth, known as the pure-consciousness, is that absolute reality in which no pleasure no pain, no finite knower, no known object and not even the state of unconsciousness is present at all." (S. K., 5). While explaining the above idea, he writes in his Vṛtti that the pure-consciousness, being eternal, is the only ultimate reality. It is of such nature as is never affected by happiness, sorrow etc., for these things, being the results of determinate cognitions, and being ephemeral in character, are different from the pure-consciousness. These things belong to a domain which is outside that of pure consciousness, as do the objective elements like sound etc. But this should not mean that being free from pleasure, pain etc. it is an insentient entity like a rock (S. Vr., pp. 5, 6). Neither intellectual nor physical norms, states or forms are everlasting because of their permutable nature. Happiness and sorrow are the mental states, generated by determinate cognitions, and those in turn are subject to alteration on account of their being verbal manifestations.

Three psychic states viz., waking, dreaming and sleeping, are also transitory in their nature, because they have a beginning and an end. In the same way, the whole objective existence is permutable because of its shining as something other than the pure-consciousness, though infact the phenomenal Universe is not other than it, because nothing other than it can ever exist or appear. While appearing in phenomenal manifestations, it does not shine as pure-consciousness, but as the light of consciousness penetrated by reflections of finite and objective appearances. Such observation leads a person to the conclusion that whatever appears as phenomenal and ephemeral, can never be taken as the pure

consciousness, but as only a reflection appearing in it. Thus it cannot be taken as the ultimate reality, but a temporary apparent entity shining in the pure-consciousness.

The pure-consciousness keeps on shining constantly in its super brilliance, encompassing and absorbing the whole indeterminate as well as determinate reality. Thus both internal and external phenomena, because of their being objective realities and ever-changing entities, do not shine in the pure-consciousness in their phenomenal forms. At this point one may raise an objection that such a state can be taken as a state of unconsciousness where nothing appears at all. But, as argued in Kashmir Saivism, it should be kept in mind that a state of unconsciousness also does not lie beyond the field of consciousness, because a conscious being becomes aware of his unconscious state after its end. Thus the pure-consciousness, being a witness to all such psychic states, is that truth, which is something other than unconsciousness also. (S. V., p. 29).

It is only pure-consciousness which shines in noumenal as well as in phenomenal forms in its exuberant luminosity and enjoying its own blissful nature. Nothing other than it can ever exist. Whatever seems to be other than it also appears through its psychic luminosity and divine stir of Spanda. It alone is, in reality, the ultimate truth. For Ramakantha, the results of all the determinate cognitions are ephemeral and unreal, but their fountain-head, wherefrom they emerge and wherein they get dissolved, is the ultimate knower, shining in His limitlessly blissful ocean of pure and divinely potent consciousness (S. V., p. 31). The aim of Kasmir Saivism is to develop such understanding in the aspirants about such nature of their self, appearing as I-consciousness. An adept has to think deeply and explore the divine nature of his real I-consciousness which lies far beyond the physical body and mental faculties and shines as infinite pure-consciousness endowed with perfect divine powers to do and to know.

THE SIGNIFICANCE OF INTEGRAL YOGA

NIROD BARAN CHAKRABORTY

Sri Aurobindo's conception of Integral yoga and Pt. Gopinath Kaviraj ji's idea of *Akhaṇḍa Mahāyoga* have some points in common though in expression differences are easily discernible. Both the yogis speak of the total transformation of man and the world, future evolution of man into superman, possibility of *Samaṣṭi mukti* (perfection for all) and the efficacy of the grace of the Divine Mother.

Yoga is more a matter of practice and realisation, than an object of analytical, critical and comparative study. We shall present in this paper the salient features of Sri Aurobindo's Integral yoga.

Integral yoga aims at the integral realisation of the Integral Reality. In the light of integral realisation one can easily see that Action and Knowledge are equally true, Brahman and the world are equally real, life and liberation are not contradictory and are of equal importance, so an integral *yogī* does not sacrifice action at the altar of knowledge, he transforms action into *Karmayoga*; he does not reject the world as false for the realisation of the Inmost Self or Brahman, he aspires after Brahman, so that the universe may be transformed into a heaven, he does not like to shun the mundane life for the attainment of liberation, he actually is interested in transforming this life into life divine. Integral yoga rejects no spiritual aspiration, it combines and integrates all *sādhanās*.

Yoga is both a means and an end. It is a means for the realisation of the union of man and Reality and again the union itself is the end or the *summum bonum* of human life. Both as a means and an end, Integral yoga implies reconciliation and harmony. Śaṅkara, conceives of Reality as Indeterminate. With the realisation of Brahman, the Advaitins hold, the world is rejected as false and the aspirant is merged into Brahman. Rāmānuja, Ballabha, Caitanya and the like Bhaktivādi Vedantins have taken Brahman as the repository of all auspicious attributes and creation as the expression of His mysterious sportive spirit. They are not for merging in liberation but for divine communion as the goal of human life. As *Jñāna* is a fact of life so also is *bhakti*. Intellect and devotion or Feeling are equally important and one is not to be

neglected or rejected for the glorification of the other. Sri Aurobindo takes the clue from the Īśa Upanisad and the Gita and says that Brahman has attributes as He is attributeless or *nirguṇa* (Nirguṇ guṇi). He is dynamic (*sakṛya*) as He is static (*niṣkṛya*), He again transcends these as being mysterions or ineffable. To quote him : "The Īsha Upanisad insists on the unity and reality of all the manifestations of the Absolute; it refuses to confine truth to any one aspect. Brahman is the stable and mobile, the internal and the external, all that is near and all that is far, whether spiritually or in the extension of Time and Space; it is the Being and all becomings, the Pure and Silent who is without feature or action and the Seer and Thinker who organises the world and its objects; He is the one who becomes all that we are sensible of in the universe, the Immanent and that in which he takes up his dwelling."[1] The Gita[2] in the fifteenth chapter speaks of *Puruṣottama* (The Supreme Person) who transcends *Kṣara puruṣa* (the external bodies) and is superior to *Akṣara puruṣa* (the conscious enjoyers) and this forms the basis of Sri Aurobindo's conception of Integral Reality.

Integral yoga takes Reality as *Nirguṇa* (attributeless) *Saguṇa* (having attributes), *Niṣkṛya* (stable), *Sakṛya* (mobile), *Kṣara* (bodies), *Akṣara* (self) and *Uttama*, as equally immanent in the external world and in human self and transcendent to both of them. In the Christian theology God has been conceived of as the Father, the Holy Ghost and the Son, which can be compared well with the transcendental, cosmic or Universal and Individual aspects of Reality[3] respectively. As Brahman is a mystery when He transcends *nāma rūpa* (name and form), so He is manifest in *nāma rūpa* being guided by the excessive joy of His nature and is immanent in human self as the indweller. The great Vedantic formula, 'one without a second', opines Sri Aurobindo, 'is to be read in the light of that other formula equally imperative, 'All this is the Brahman.'[4]

The West is primarily interested in the external world, the East is more for the internal and Sri Aurobindo is for harmony and synthesis of the two in his conception of Integral Reality. In the life of an integral *yogī* the quiet, silent and meditative aspect of the East will be wedded to the incessant activities of the western world. Activities here,

1. The Life Divine (in one Volume), p. 566.
2. The Gita, 15/16.
3. The Synthesis of Yoga, p. 26-27.
4. Ibid, p. 24.

of course, will not be for narrow self-interest but for the divine transformation of life.

Haṭha yoga, *Rāja yoga*, *Karma*, *Jñāna* and *Bhakti yogas* are in vogue in India. "*Haṭha* yoga selects the body and the vital functionings as its instruments of perfection and realisation; its concern is with the gross body. *Rāja yoga* selects the mental being in its different parts as its lever-power; it concentrates on the subtle body."[1] It also emphasises *dhāraṇā*, *dhyāna* and *samādhi*. Withdrawal from the body-consciousness, mind-consciousness and silent meditation on the Inmost self constitute the essence of this type of *yoga*. Sri Aurobindo brings out the difference between *Haṭha yoga* and *Rāja yoga* in the following passage :

"*Haṭhayoga*, dealing with the life and body, aims at the supernormal perfection of the physical life and its capacities and goes beyond it into the domain of the mental life, ...*Rājayoga*, operating with the mind, aims at a supernormal perfection and enlargement of the capacities of the mental life and goes beyond it into the domain of the spiritual existence."[2]

The triple path of devotion (*bhakti*), Knowledge (*jñāna*) and work (*Karma*), holds Sri Aurobindo, attempts the province which *Rājayoga* leaves unoccupied. It differs from *Rājayoga* according to Sri Aurobindo, in that it does not occupy itself with the elaborate training of the whole mental system as the condition of perfection, but seizes on certain central principles, the intellect, the heart, the will and seeks to convert their normal operations by turning them away from their ordinary and external preoccupations and activities and concentrating them on the Divine.

Body, life, mind and Spirit may be considered as the different aspects of a man. For his integral perfection highest development of all these aspects is an absolute demand. Head, heart and hand are the three most important organs of a human being. His integral perfection also requires harmonious development of these parts. Sri Aurobindo holds that integral yoga which aims at integral perfection will necessarily include *Haṭha yoga* (for the perfection of body and life), *Rāja yoga* (for the perfection of mind and spirit), *Jñāna*, *bhakti* and *Karma* yogas (for the development of head, heart and hand). Integral yoga is really a

1. The Synthesis of Yoga, p. 28.
2. Ibid, p. 32.

synthesis and harmony of all prevalent yogas. In the life of an integral yogi knowledge will be at the Centre; on its basis pure devotion will develop on the one hand and divine activities on the other. *Jñāna*, *bhakti* and *Karma* will not nullify on another, these will be harmoniously synthesised in integral perfection.

An integral yogi will not only ascend from body to life, from life to mind and again from mind to spirit or supermind, he will also bring down the supramental consciousness which will descend on the earth to transform it and consequently to transform body, life and mind into the Divine existence.

The aim of an integral yogi is not only *mukti* but also *śuddhi*, *bhukti* and *śiddhi*. *Mukti* is necessary for the realisation of the essential nature of self. *Śuddhi* will mean the purification of the entire existence with the help of the Divine *Śakti*. Without purification an aspirant cannot expect the divine descent in him. Once the *sādhaka* is *śuddha* he participates in the activities of the Divine *Śakti* or the Mother and this is the stage of *bhukti*. At the ultimate stage of *șiddhi* the personal life of the *sādhaka* alone is not transformed, this becomes instrumental for Cosmic transformation. Integral yoga really brings about a revolution, and to Sri Aurobindo 'no change is more radical' than this.[1]

Sri Aurobindo observes—'If a spiritual transformation, not a mere illumining modification of our nature, is to be done at all, we must call in the Divine *Śakti* to effect miraculous work in the individual; for she alone has the needed force, decisive, all-wise and illimitable.'[2] For this again 'self-consecration' is absolutely necessary. Perfect self-consecration implies perfect self-surrender. An integral yogi will completely surrender to the Divine Mother and She in turn will do what is needed.

Aspiration and grace, ascent and descent, surrender and embrace are the ultimate twin processes for the realisation of Integral yoga. To Sri Aurobindo this yoga can never be any leasure-time pastime, nor can it be any part-time job, it is matter of whole life, and so he says, 'All life is Yoga.'[3] It is a response of the entire human existence to the stimulus of the subconscious yoga in Nature. Nature is continuously and slowly evolving towards the Divine and integral yogi by his endeavour with the

1. The Synthesis of Yoga, p. 66.
2. Ibid, p. 80.
3. Ibid, p. 4.

help of the Divine grace can hasten the process and what is inevitable will be a bit earlier.

Sri Aurobindo has given the grace of the Divine Mother an important place in Integral yoga and he himself admits that the Tantric yoga supplies the clue to this secret. In all the vedantic yogas, 'the lord of the yoga is the *Puruṣa*, but in Tantra the *Śakti* is the executive in the Universe'.[1] In the integral conception of Sri Aurobindo the Conscious-Soul or *Puruṣa* is the Lord, *Śakti* is his executive Energy. *Puruṣa* is of the nature of *Sat*, conscious self-existence pure and infinite; *Śakti* is of the nature of *Cit*,—it is power of the *Puruṣa* self-conscious existence, pure and infinite. The relation of the two exists between the poles of rest and action. When the Energy is absorbed in the bliss of conscious self-existence, there is rest; when the *Puruṣa* pours itself out in the action of its Energy, there is action, creation and the enjoyment or *Ānanda* of becoming.

Sri Aurobindo is against practising Tantric yoga for achieving any occult power which binds a *sādhaka* with the shackles of self-interest and egoism.

Sat and *Śakti* are not different. Without Sat *Śakti* 'exists not' and without *Śakti Sat* is 'unmanifest'. *Śakti* of the Tantrikas and *Jñāna* of the Vedantins are not different. *Śakti* being *Citi Śakti* is similar to knowledge and is '*Tapae* or force of the *Puruṣa's* consciousness.'[2]

The Synthesis of yoga, that Sri Aurobindo proposes, 'cannot be arrived at either by combination in mass or by successive practice. It must therefore be effected by neglecting the forms and externals of the yogic disciplines and seizing rather on some central principle common to all which will include and utilise in the right place and proportion their particular principles and on some central dynamic force, which is the common secret of their divergent methods and capable therefore of organising a natural selection and combination of their varied energies and different utilities.'[3]

1. The Synthesis of Yoga, p. 38.
2. Ibid, p. 39.
3. The Synthesis of Yoga, p. 37.

3

ŚRĪ AUROBINDO'S AESTHETICS AND SANSKRIT LITERATURE

KARUNESHA SHUKLA

Sri Aurobindo, the exponent of the integral yoga and overhead consciousness, represents the hoary Indian culture with a modern outlook and a synthetic attitude which forms the pivot of his spiritual quest. For him art and beauty are not isolated from life. In the modern cultural environment which is utilitarian and material in outlcok, art has been isolated from our living. We should try to regain it by awakening our divine consciousness. Naturally Sri Aurobindo gives aesthetics-art, beauty and delight—a higher place than knowledge and intellectual pursuits. He says : 'The day when we get back the ancient worship of delight and beauty will be our day of salvation.'[1] Without it there could be 'no satisfied dignity and fulness of life or harmonious perfection of the spirit,'[2] of which art and beauty are the expressions in various mundane forms. Beauty and delight are the very soul and origin of art and poetry.

The delight experienced from any aesthetic object, such as poetic art, is a part of the inspiration of the divine spirit innately working in the mind of the poet. The poet knows things spiritually and not rationally, sees them with his mind and lets them pour out in speech, that is the highest speech which is the supreme poetic utterance, the immortal element in poetry.

According to Sri Aurobindo, 'poetry arrives at the indication of infinite meanings beyond the finite intellect meaning the word carries.[3] The poet seeks not the emotion, but the soul, the spirit of the emotion with a keynote of intensity in his poetic creation, which comes from the stress of the soul-vision behind the word. For him, the aim of a real great classical art and poetry is to bring out what is universal and to subordinate individual expression to this universal. Every art and beautiful aesthetic creation should represent the divine in various mundane expressions.

---

1. Future Poetry, Arya, Vol. IV.
2. Ibid.
3. Ibid., pp. 381-82.

The experience of beauty has been termed by ancient Indian thinkers as 'rasa', the sap of delight which has been identified with Transcendent Absolute (Brahman) by the Upanisadic seers.[3a] Sri Aurobindo explains it as the 'concentrated taste, a spiritual essence of emotion, an essential aesthetic, the soul's pleasure in pure and perfect source of feeling.'[4] If a creative art in the form of poetry gives this delight, innate subordinating and perfect, of the nature of Supreme Universal Consciousness, then only it may be regarded as a sublime piece of art or poetry.[5]

The Western thinkers regarded Art as Imitation and of rational origin. In the time of the Greek thinkers when aesthetic thinking originated, it was regarded as the object of divine reason[6] and imitation–poetic art, though it may come as a part of divine inspiration within, actually consists in imitation.[7] Plato and Aristotle advocate this view. Later on in the period of Renaissance art and knowledge were regarded as concommitant.[8] Secular wisdom was one of the ingredients of the artist.[9] Interpretation of natural form was also an important phase of artistic creation.[10] In Kant's thinking, rationality was the tone of artistic creation. Aesthetic judgement for him is universal and necessary.[11] The sense of beauty is the light shadow cast by the peaceful co-operation of all the parties to the fact of knowledge[12] Kant also associates moral judgement to beauty.[13] For Humboldt, 'art is the representation of nature through the laws of imagination.[14] Hegel is also prone to seek the ultimate harmony on the level of intellectual consciousness.[15] Shelley

3a. Raso Vai sah, Taittiriya Upanisad.
4. Future poetry.
5. Vide, K. L. Motwani, Sri Aurobindo on Social Sciences and Humanities, pp. 90-92.
6. Demorritus, Diels, 68-B, 112, History of Esthetic, K. Gilbert, P. 5.
7. Gilbert, Ibid., PP. 195 sq.; PP. 71-72 sq.
8. PP. 173-74.
9. Ibid., P. 175.
10. Ibid., PP. 176-77.
11. Ibid., P. 335.
12. See PP. 336.
13. See, PP. 341 sq.
14. Gilbert, Ibid., P. 355.
15. See PP. 436-455.

and Keats regard beauty as transcedent, keeping aloof the human limitation.[16] Wordsworth conceives nature as the life of things, endows the forms with universal beauty.[17]

But we see, in most of these views rationality and intellectualism are the basic tones of conceiving beauty and art-creations. Sri Aurobindo surpasses all these thinkers in this sphere, as in other, by saying that beauty is the highest aspect of the divine and its very experience will remove cosmic ignorance and bring forth the vision of the universe harmonious and beautiful. Beauty is the object of intuition and Universal vision which reveals the Transcendent Truth. The ethical and the aesthetic aspects of our personality when given a fuller expression in *Tapas* and *Ānanda* will bring it to a richer greater self-expression.[18]

II

As in the sphere of aesthetic art and delight, Sri Aurobindo penetrated with the synthetic vision in the critical evaluation of the various phase of Indian culture, thought and literary criticism. He gives a comparative account of the Eastern and Western view-points regarding charges levelled against the Indian poetry and literary creations. [9]

Sri Aurobindo regards literature as the national symbol representing the cultural heritage of a people.

For him literature is the saga of cultural renaissance.[20] Therefore it should be evaluated in the light of the cultural background, the social setting and literary traditions from which it has emanated. He aptly remarks that 'the true spirit of criticism is to seek in a literature what we can find in it of great or beautiful, not to demand from it what it does not seek to give us.[21] .

He naturally underlines the fundamental aesthetic character of the Hindu drama which does not believe to represent 'life and character

16. P. B. Shelley, Works, Vol. VII, P. 104.
 'A poet participates in the eternal, the infinite and the one'; see also PP. 108. 129, 140; Gilbert, History, PP. 405-407.
17. Gilbert, ch. XVII.
18. The Human Cycle, Sri Aurobindo Birth Centenary Library, Ed.
19. Sri Aurobindo, Kalidasa (Second Series–PP. I–10).
20. I bid., P. 11. Vyasa and Valmiki, PP. 185–202,
21. Kalidasa, P. 10,

primarily for their own sake; its aim is fundamentally aesthetic'.[22] The Hindu mind, according to Sri Aurobindo, is opposed to western outlook and seeks no aesthetic pleasure in physical terror, tragedy or suffering. 'Partly it arose from the divine tenderness of the Hindu nature, always noble, forbearing, gentle and at that time saturated with the sweet and gracious pity that flowed from the soul of Buddha; but it was also necessary result of the principle that aesthetic and intellectual pleasure is the first object of poetic art.'

In the Indian Literature—Sanskrit drama and poetry lacks in presenting a masterly worksmanship in plot-making and dramatic situation, subtility, deftness and strength in dialogue of the vital force of the dramatic poetry,[23] dramatic characterisation, presentation of the great experience of human life, not possessing a boundless sympathy with all kinds of humanity it is due only to the environment in which it arose.

All these lackings pointed out in the Indian literature are, Sri Aurobindo says, mainly on account of the criticism based on the appreciation of the Western literature which grew in the half civilised, half savage culture of the West' which cannot even when civilised entirely sympathise with the intellectual working of more radically civilised types.'[24]

The Elizabethan drama, the real popular literature of Europe, though apparently similar with the Sanskrit drama, differs in spirit from it 'which was written by accomplished men of culture for an educated, often a courtly audience and with an eye to an elaborate and well understood system of poetics,[25] which the Western drama utterly lacked. This fundamental difference between the Sanskrit and the Western outlook in the poetic and dramatic criticism led to these 'undesirable' forms of criticism of the Sanskrit drama by Western scholars.

Shri Aurobindo takes a very critical note of the 'Historical method' of criticism innovoted by the Western scholarship which relies more on

---

22. I bid., P. 3.
23. I bid., P. 4.
24. I bid., P. 8.
25. I bid., P. 9,

external facts or superstructural objects and less on the poetic art and literary criticism of the work. It is meant for those who lack brilliant and fine insight and literary discrimination to understand certain sides of a poet's work more clearly and-intelligibly,[26] as it does not in the end assist or improve our critical appreciation of poetry; it helps to an understanding of man and of those aspects of his poetry which concern personal individuality..., but it obstructs our clear and accurate impression of the work and its value' and is 'useful only with inferior writers who not having had full powers of expression are more interesting than their work'.[27] This historical method is, according to Shri Aurobindo, 'the cloven foot of science attempting to insinuate itself into the fair garden of poetry',[28] with which it has or should not have any concern.

It is this historical method, which, when not given its due place and attached much importance in the sphere of criticism, has created misunderstanding and inferior appreciation of the first-rate poetic creations. Not only the Epics and works of Kalidasa have suffered the insinuity of the historical method, but the civilisation of the West and its Greek counterpart have been responsible for a misconceived picture of the Vedas, their literature, religion and culture, which we shall see, Sri Aurobindo has presented in their true form wih an illuminative touch of divine overhead consciousness, in the light of the method of understanding a literary work from itself.

III

1. For Sri Aurobindo literature stems from divine inspiration and is a 'mantra of the Real'. With this view-point he interprets the Vedas as a great mass of inspired poetry, the work of seers and sages, who received in their illumined minds, a great Universal, Eternal and Impersonal Truth which they embodied in Mantras, revealed verses of power, not of an ordinary, but of a divine inspiration and source.[29]

In his interpretation of the Vedic lore Sri Aurobindo gives a critical review of the so-called historical method of the modern scholars in the West who categorise the Vedic hymns as a barbaric sacrifical liturgy

26. Kalidasa, P. 12.
27. I bid., P. 12, P. 18.
28. P. 18.
29. Sri Aurobindo, Hymns to the Mystic Fire, Foreword, pi.

representing also the worship of the various forces of nature in the forms of deities. This method also popularised a theory of the Aryan invasion which is neither attested by any literary source nor known to any previous literary tradition. Sri Aurobindo severely attacks this method which draws imaginative conclusion on bare surmises. The Western scholars interpret the Indian literature—the Vedas in the light of the Western culture which is mainly utilitarian and material in outlook. If the Western scholars' theory of nature-worship and material culture of the Vedas is accepted., the ṛsis would then be men with some spiritual and mystic knowledge, but otherwise dominated by all the popular ideas proper to their times.[30]

The Vedic hymns are, according to Sri Aurobindo, of a mystic character and significance and contain numerous symbolic features representing the Eternal truth. The Vedic gods represent the various phases of the Supreme Truth.[31] Sri Aurobindo rightly remarks that the objects of nature in the primary stage led to the symbolic worship of divine forces. This was not only the case with the Vedas, but this view-point was shared by the ancient cultures and religions of Greece and Rome also.[32] "In India the process was arrested by half ways and the Vedic Gods developed their psychological functions but retained more fixedly their external character and for higher purpose give precedence to Puranic deities who developed out of early company but assumed larger cosmic functions."[33] These Vedic deities represent several mental and psychic forces. In these deities finer and subtler aspects were ready by Vedic mystics who "supported their more highly mentalised concepts and interests and find for them a true spiritual being or some celestial figure as their support and sanction."[34] The primitive culture of the Vedas gradually developed into subtle mysticism. This symbolic meaning of the Vedas is also hinted at by Yaska in Nirukta when he advocates the triple meaning of the Vedic hymns. Thus, the Vedas represent this symbolic gesture comprehending the esoteric doctrines of secret mysticism along with its pragmatic aspect.

---

30. P. X.
31. P. ii-viii sq.
32. I bid., P. iii-iv sq.
33. I bid., Loc. cit.
34. I bid., Loc. cit.

The concepts of Ṛta and Satya present some aspect of this mystic gesture of Truth. The Vedic deities—Surya, Savitṛ, Soma, Nasatyan, Pusan, Brahman, Bṛhaspati, Indra, Vayu, Varuna—all represent aspects of this mystic truth in various forms. 'The (Vedic) mystics were...... symbolists' and could 'even see all around them' in the light of this symbolic mysticism.[35]

This mystic symbolism of the Vedas was more intelligibly developed in the Upanisads which delineate the various phases of the sadhana of Brahma vidya. What the Vedas symbolised, the Upanisads presented in a coherent and impressive manner. The truth of inspiration revealed in the Vedic Samhitas was later on stressed with a note of initiation and meditation to penetrate in their secret knowledge. The Brahmanas coming midway between the Samhitas and the Upanisads also contained some of these obscure mythical symbols. The Upanisadic idea of the Supreme Absolute Brahman was later on expressed in an intellectual garb in the Vedantic works.

2. 'Valmiki, Vyasa, and Kalidasa are', according to Sri Aurobindo, 'the essence of the history of ancient India, if all else were lost, they would still be its sole and sufficient cultural history.'[36] Their poems being types and exponents of the three aspects of Indian Culture, are harmonised in the formed and perfect.

While Valmiki represents the moral aspect of the Indian civilization, Vyasa's work is a symbol of India's intellectual pursuits presented in an emphatic manner with a bold poetic vision.

Valmiki's Ramayana gives a picture of an ideal society and moral culture. It is not a product of poetic imagination, but a ripe work written in an age of political disorder, turmoil and revolution, when the governing chivalary, the Ksatriya caste in its pride of strength was asserting its own code of morals as one rule of conduct.[37]

Later interpolations keeping aside, it is a work of a 'single, mighty and embracing mind......riper in form and tone, has some aspects of a more advanced and mellow culture and yet it gives a general impression

---

35. I bid., P. xiv.
36. Sri Aurobindo, The Age of Kalidasa, P. 1.
37. I bid., P. 3.

of the younger humanity and an earlier, less sophisticated and complex mind.'[38]

Valmiki's poetry presents two factions and kinds of human behaviour, one representing an ideal of supreme humanity the other the devil in man. His creative mind has presented an aristocratic society with extremes of moralities and immoralities represented by Rama and Ravana, deva and asura, god and titan.

The Ramayana is not an intellectual gospel of Valmiki's time, but this *ādikāvya* which stemmed from the vision of the poet-Valmiki represents the voice of the youth of the age, and besides being a thorough work of moral ideals in practice, this work is unique by its gravity, unified clarity and nobility of conception which makes it present a balanced culture of an aristocratic society which cannot be said to be a product of barbaric mind.[39]

It is a fine piece of poetic art, simple in plan, but imbibing spirituality and divine inspiration, aesthetic beauty and a splendid harmony of word and meaning, which is the base and essence of a poetic creation. Its diction is shaped in a lucidity and warmth of grace; its phrase has not only poetic truth and epic force and diction, but a constant intimate vibration of the feeling of the idea, emotion or object. There is an element of fine ideal delicacy in its sustained strength and breath of power.[40]

The descriptions of Valmiki present a vivid picture of the natural scenery and grotesque presentation of humanity behind the vieled garb of the aesthetic tenderness of poetic emotion. His power of characterising is superb, but all this is dominated, Sri Aurobindo says, with an intense note of moral Ideal.

3. ......'While Valmiki was a soul out of the harmony with its surroundings and looking back to an ideal past, Vyasa was a man of his time, profoundly in sympathy with it, full of its tendencies, hopeful of its results and looking forward to an ideal future.[41] He presents the intellectual phase of the Indian culture nearer to the centre of an era

38. I bid., loc. cit.
39. PP. 4-7.
40. Vyasa and Valmiki, PP. 198-99.
41. The age of Kalidasa P. 8.

of turbulence and disorder.' and 'records the estiblishment of those imperial forms of government and society which Valmiki had idealised.'[42]

Vyasa's work presents a moral culture which intellectualised the living truth. It brings to us a picture of the moral and material development of the age in a powerful intellectualised form. Vyasa's work is an 'encyclopaedia of his time', he touches all subjects and whatever he touches he makes fruitful and intersting by originality, penetration and a sane and bold vision'.[43] It has a tone of bold action with a note of 'puissant intellectualism.'

Sri Aurobindo regards the Mahabharata as a creation of a single hand 'strong and original,......differing in manner of expression, tone of thought and stamp of personality not only from every other Sanskrit poet we know but from every other great poet known to literature.[44]

No part of this great work 'deviates from the strict propriety of dramatic characterisation and psychological probability.'

These are some of the traits of the real original epic of the Mahabharata which originally consisted of about 26000 verses and later on it was 'honeycombed with the work of inept wondermongers'[45] and the number of these verses rose to 100000 slokas.

Boldness and clarity are the tones of Mahabharata which is the 'expression of a pregnant and forceful mind in which the idea is sufficient to itself, conscious of its own intrinsic greatness.' 'Emotion, brevity compactness, simplicity, and elliptical style of the Mahabharata make it a work of first rate epic poetry. The style, diction and personality of Vyasa are always discernible in the body of the Mahabharata which came from the pen of Vyasa.'[46]

Vyasa's work reflects the society of his time in a vivid form. It is an encyclopaedia depicting all the phases of the contemporary civilisation. Not aesthetic poetry, but a wide and original thought on all aspects of life has been presented with a 'wide searching mind.'

The Cream of Vyasa's work is Geeta, the celestial song, which Sri Aurobindo regards as a link in the spiritual heritage of the Vedas and

42. Ibid., loc. cit.
43 P. 9.
44. P. 7.
45. Cp. also, PP. 198-99 (Vyasa and Valmiki) P. 14. sq. P. 21 ek.
46. Vyasa and Valmiki, P. 14.

Upanisadas imbibing 'a wide, undulating, encircling movement of ideas which is manifestation of a vast synthetic mind and a rich synthetic experience. It is a gate opening on the whole world of spiritual truth and experience and the view it gives us embraces all the province of that supreme region.[47]

The three steps in the spiritual propitiation of a man, karma, jnana and bhakti present the ladders of spiritual quest, which Sri Aurobindo says, will culminate in the knowledge of the inner God-head, absorption of the ignorance of the lower nature in its outword works and the vision of the universal God, in which the 'world's sorrow and sin will disappear in the bliss of the All-blissful, our weakness and and error and sin will be changed into the all-embracing and all-transforming strength, truth and purity of the eternal.'[48]

Thus, in Sri Aurobindo's view point, two epics of Ramayana and Mahabharata represent the ethical, aesthetic and intellectual mind of ancient India fused into a 'harmonious unity and reached an unexampled pure wideness and beauty of self-expression.' In both these poems it is a high poetic soul and inspired intelligence that is at work, the directly intuitive mind of the Vedas and Upanisads has retired behind the veil intellectual and outwardly psychical imaginations.[49]

4. Kalidasa, the gem of Indian literature, who flourished in the era of a developed, cultural society of aristocratic India (c. 100 B. C.) is our national poet, in whose work the spirit of India and the soul of its thought have been graphically presented with an aesthetic touch in a sublime poetic manner. The age when Kalidasa flourished, 'a petrifying of the national temperament[50] was in vogue in the form of codification of morals, poesy and other branches of knowledge and on the other side', Sri Aurobindo rightly remarks, 'creative and aesthetic enthusiasm of the nation was pouring itself into things material, into the life of the senses, into the pride of life and beauty'.[51] The art and other aspects of the material culture of the day came to perfection. All this was entirely Indian in spirit and origin.[52]

---

47. Essays on the Gita, PP. 8–9.
48. Ibid. PP. 452–53.
49. Vyasa and almiki, P. 199.
50. The Age of Kalidasa, P. 10
51. Ibid., PP. 10–11.
52. Vide, PP. 11–12.

Kalidasa gifted with the learning of his day mirrors his contemporary civilisation with a harmonious melody of intellectual preference and aesthetic affinities'.[53] Accepting the code of morals, he seems, according to Sri Aurobindo, destitute of the finer elements of morality. Kalidasa's works mirror an aristocratic civilisation and a polite culture, its aesthetic tastes, keen worldly wisdom and an excessive appreciation of wit and learning all harmonised together.

The poems of Kalidasa represents all aspects of Hindu aesthetic and poetic art in a harmonised form. Brevity, suggestiveness, compactness, a harmony in diction, sound and meaning, vividness of the pictures of the descriptions of nature, colour, delicacy and sweetness, preciseness of imagery, simplicity of style and diction, are a few of the most striking characteristic features of Kalidasa's poetry, which is full of aesthetic beauty and artistic colour. The Raghuvamsa, Sankuntalam and Meghaduta represent Kalidasa's poetic and dramatic creations in their perfect forms. While imagery in Raghuvamsa is sometimes overdone, the Meghaduta is the 'most marvellously perfect descriptive poem in the world's literature. Fvery possible beauty of phrase...sound...grace of literary association and every source of imaginative and sensuous beauty has been woven together into a harmony without rival and without fault.'[54]

While Kalidasa's dramas present a perfect form of poetry, his poetic works demonstrate a form of dramatic dialogues, Such harmony of description and dialogue is rare in Sanskrit literature. Kalidasa's prose of dialogues, as his poetry, is 'most unpretentious and admirable prose in Sanskrit literature, it is perfectly simple, easy in pitch and natural in tone with a shining, smiling, rippling lucidity.'[55]

Kalidasa is a poet of nature, living and conscious. Physical as well as human nature has been depicted with marvellous sublimity and imagination, pathos and bliss. Objects of physical nature are always like living creatures sharing the sorrow and bliss of the human beings.

Kalidasa's characters are living beings of society depicted in an artistic way but not associated with incompetence, failure and tragedy in the end. This was the trend of the Hindu drama in days of Kalidasa.

---

53. See, P. 13.
54. Kalidasa, P. 35, see also PP. 36–37.
55. Ibid. PP. 38–39,

His characters such as Pururavas, are not a 'poetic nature in a false position working out its own ruin', but 'a study of the poetic temperament in a heroic and royal figure for no issue beyond the study itself.[56]

The feminine characters are also presented as symbols of divine tenderness, beauty, aesthetic emotion and pathos. Characters from all walks of life have been dramatically depicted with an ideal beauty and realism which is seldom met with in the works of other great poets.

Kalidasa's art which shows a technical perfection in the realm of Indian creative art came to perfection through gradual development. While the Ṛtusamhara represents his immature art, the Meghaduta and the Shakuntalam are the '*ne plus ultra* of the Hindu poetic art'.[57]

Though we cannot find in Kalidasa the ideal Valmiki presented and the live culture Vyasa intellectualised, his work is the 'splendid integral, epitome of his contemporary civilisation' presenting its 'picture of many composite hues and tones'.[58] He presents the Indian culture in its harmonious aspects. His main achievement is to have taken every poetic element, all great poetic forms and subdue them to a harmony of artistically presented in the veiled garb of poetry the descent of Divine consciousness in a human form of expression through emotional harmony.

Reference :

Sri Aurobindo : Kalidasa, The Age of Kalidasa, Vyasa and Valmiki, The Human Cycle, The Future Poetry, The Savitri, Eassys on the Gita On the Veda, Hymns to the Mystic Fire, The Kena Upanishad, The Isa Upanishad.

A. B. Purani : Sri Aurobindo : Some Aspects of his Vision.

G. H. Langely : Sri Aurobindo : India's Poet, Philospher and Mystic.

K. L. Motwani : Shri Aurobindo on Social Sciences and Humanities.

K. Gilbert : A History of Aesthetics.

K. C. Pandey : Comparative Aesthetics, Vol. I, II.

---

56. Ibid., P. 49.
57. Ibid., P. 35.
58. The Age of Kalidasa, P. 22.
59. Ibid., P. 16.

SAMGHABHADRA AND HIS PHILOSOPHICAL IDEAS AS GLEANED FROM ABHIDHARMAKOSA VYAKHYA

MAULICHAND PRASAD

Sanghabhadra was a Kashmirian and a profound scholar in Vibhasa Sastra of the Sarvastivada sect. Although contemporary with Vasubandhu, the author of Abhidharmakosa, he had no personal acquaintance with him. He rose up in arms against this contemporary who was regarded as without equal in dialectics. He wrote a book entitled *Nyayānusāra* Sastra, the original of which was lost. Its Chinese translation is available. The Chinese names are Shungcheng-li-lum and Sui-shih-lun. Of the two renderings the former means 'the Sastra which follows Right Principles' and the latter ''the Sastra which follows the True''. He composed this book in a monastery situated on a mountain 18 kms south-east of Srinagar, the present capital of Kasmir, with a view to refuting the unorthodox Vaibhasika views of Vasubandhu. Another book entitled "*Samayapradipa*" is also credited to Samghabhadra. It is said that the latter is a summary of the former book.

Samghabhadra's disciple Vimalamitra also composed a treatise in refutation of Vasubandhu to efface the latter's name. *Abhidharmadipa*, as suggested by P. S. Jaini, is the treatise which was written by Vimalamitra for allegedly obliterating the name of Vasubandhu, since the views of the Dipakara are said to be similar to those of Samghabhadra.

Samghabhadra died in a monastery standing at a distance of about one km. north of Gunaprabha monastery in Matipur i. e. modern Madāwar, near Bijnor in Uttara Pradesh. A stupa was erected over his relics in a mango grove to the north-east of the monastery.

Parmartha[1], Hiuen Tsiang[2] and Itsing[3] refer to Acarya Samghabhadra. *Abhidharmakoṣa Vyākhyā* copiously quotes the views of this

---

1. A Study of Parmartha's life of Vasubandhu and the date of Vasubandhu-JRAS, 1905.
2. On Yuan Chwang's Travels in India by Watters.
3. A Record of the Buddhist Religion in the Middle Ages translated by J. Takakusu. LVIII

doctor of Philosophy.[4] *Tattvasaṅgraha Pañjikā* too has quotations from his book.[5]

Hiuen Tsiang while giving the measures of time in India follows the foot steps of Samghabhadra and differs from most other writers, Buddhist and orthodox.[6] A day and night is said to be consisting of six '*praharas*'.[7] One '*prahara*' is made of five *muhurtas*. *Abhidharmakoṣa bhāṣya* makes no mention of 'prahara' as a unit of time.[8]

The philosophical views of Samghabhadra have been frequently referred to in *Abhidharmakoṣa Vyākhyā*. His views are concerned with the following topics, viz. *avijñapti*, *vitarka-vicāra*, the theory of *bija*, atomic theory, casual efficiency, matter, intermediate existence, wrong view, hell, powers of Tathāgata etc.[9]

We propose to discuss the important ones, one by one. First of all we take up '*avijñapti*' (unmanifested). Some schools of Buddhism believe that every physical act or word or thought has some corresponding result. Generally the result is open and obvious. An act visibly brings modification in the nature and position of *Saṃghātaparamāṇu*. Sometimes no such expressed result is seen. The Buddhists, as moralists they are, would not suppose that such an action gives no result despite the invisibility of the result. Hence they thought of a category of '*avijñapti*', which according to McGovern corresponds to the idea for general character of a person, in as much as the general character of a person is affected by his former deeds, although it seems to have no result.[10]

Vasubandhu defined *avijnapti* as follows : "Also in a man, whose mind-stuff is distract, or one who is without the mind-stuff, a serial continuity, good or bad, in dependence upon great elements : this is what is called *avijñapti*."[11]

4. There are 35 entries.
5. Vide Karika 1793 and 1806.
6. Watters, p. 143.
7. Ibid.
8. It is to be noted here that 'Ahorātra' according to our present measures of time, is said to contain 8 praharas.
9. In this list many topics are not included.
10. A Manual of Buddhist Philosophy.
11. Viksiptācittakasyāpi yo anubandhah subhā-subhaḥ Mahābhutānupādāya sā hyvijñaptirucyate.

Acarya Samghabhadra took exception to this definition of *avijñapti* as it did not conform to the Vaibhāsika doctrine. According to him there are many flaws in it.

They are summed up in the following verse :

Nyūnam Sāstrapetam hāniratasyāh prasajyate tatvam.
Api Sabdādhika vacanam visesyamavisesitam cātra.

The definition is deficient, not in conformity with the doctrine. *Api* is redundant and particularized is used for non-particularized.

The first moment is not *pravāha* (flux or the serial continuity). As *pravāha* or serial continuity is not a *'dravya'*[12] the *avijñapti* too becomes non-dravya and therefore this definition is deficient and against the doctrine. Yasomitra vigourously defends Vasubandhu. He argues that the first moment is part and parcel of *pravāha* and hence it is not different from the serial continuity (*pravāha*).

Samghabhadra holds that as *pravāha* is not a *dravya dharma*, the first moment cannot be *pravāha*. The latter is like *santati* (series of existence), which, we know, is neither identical with nor different from the individual units of five aggregates (*skandhas*). It only exists and its effects are seen. So is the case with *pravāha*. As such the first moment cannot be called *pravāha*. Neither it is identical with nor different from the *avijñapti*.

Other defects of the definition are obvious. Samghabhadra formulated a definition of *avijñapti* which is free from the defects mentioned above. The Karika is as under—

Kṛte visabhāge pi citte cittātyaye ca yat
Vyākṛtāpatigham rupam sā hyvijnaptirisyate.

Theory of atoms and molecules

Pali Sutta and Abhidhamma do not allude to the theory of atoms. Jñanaprasthāna Sāstra and other six Abhidharmic treatises of Sarvāstivāda too have no reference to this theory. But the *Mahāvibhāsā*, commentary on the *Jñānaprasthāna*, frequently refers to atoms. Thus we see that the Sarvādivādins pioneered in introducing the Atomic theory in

12. It is to be noted here that 'dhamma' of the Pali Buddhism is replaced by 'dravya'.

Buddhist philosophy. It is admitted *omnium consensus* that the theory of atoms and their combinations was first formulated by the Ājivikas.[13]

The Atomic theory plays an important role in the philosophy of Vasubandhu and Samghabhadra. McGovern is of the view that its introduction in Buddhist philosophy is the result of contact with Vaisesika system. But it is curious to note that the qualities of atoms in Buddhism are more like those of the Ajivika atomic system than those of the Vaisesika.[14]

According to Buddhists there are 14 kinds of atoms (*paramāṇus*) just as the scientist a few years back could have said there are 92 atoms, one kind of each element. The number 14 is arrived at as follows :[15]

i.	One each to five sense organs	– 5
ii.	One each to five sense objects	– 5
iii.	One each for 4 *mahābhutas*	– 4
		14

A group of atoms is called *samghātaparamāṇu*, i. e. a molecule.

Vasubandhu says : "*Sarvasūkṣmo hi rupa-samghātah paramāṇurityucyate*". This definition of *paramāṇu* is wrong. Really *Paramāṇu* here signifies *samghataparamāṇu* i. e. agglomeration of *paramāṇus*. This agglomeration is not susceptible of being disintegrated.

Samghabhadra has defined *paramāṇu* in the following terms : Among the rupas susceptible of resistance (*sapatigha*), the most subtle part, that is not susceptible of being divided into very many by another *rupa*, by the mind-stuff. This is called so on account of being the 'smallest' *rupa*; as it does not have parts, it is called the smallest; similarly a *Kṣana* is called the smallest unit of time and cannot be further divided into *demi-Kṣanas*.[16]

---

13. The Jainas, Vaisesikas and Buddhists borrowed and adapted the conception from them. Vide Outline of Indian Philosophy, p. 123.
14. History and Doctrines of the Ajivikas, p. 269.
15. A Manual of Buddhist Philosophy.
16. a. L' Abhidharma-Kosa de Vasubandhu by Poussion, II, p. 144 m. 3
    b. The Abhidharmakosa of Vasubandhu by S. Jha, p. 275.

Yasomitras's interpretation of *paramāṇu*[17] is similar to that of Samghabhadra. The author of *Abhidharmadipa* has rightly criticized Vasubandu's definition of Paramāṇu.[18]

VITARKA AND VICARA

According to Sarvastivada tradition, these two mental concomitants are placed under the category of miscellaneous. *Vitarka* is the initial application of the mind on the object and *vicāra* is a subsequent sustained application. The former is said to be gross and the latter is *sūksma* (subtle).

Thus these two *dharmas* have two opposite characteristics. The Vaibhasikas as well as Theravadins hold that they operate simultaneously in all kinds of *Ciṭṭas* of *Kāmāvacara* and also in first *dhyāna* of *Rūpāvacara.*

Vasubandhu objects to the Vaibhasika theory of their simultaneous operation and shares the view of Sautrantrikas who hold that *Viṭarka* and *Vicāra* are two different names given to gross and subtle states of coefficients that produce corresponding gross or subtle speech. As such they cannot operate together. They are not in action simultaneously, but only alternately each to the exclusion of other.

It is clearly stated in the cannon that the first *dhyāna* of *Rūpāvacara* has both these factors. Vasubandhu suggests that here two factors are to be taken to belong to the same plane and not to the same moment. The first *dhyāna* appears now with the first *aṅga* i. e. *vitarka* and now with the second *aṅga* i. e. *vicāra* but cannot have both the 'members' together.

Samghabhadra holds that *vitarka* and *vicāra* are associated with each thought but they do not display themselves by their action at the same time. These two *dharmas,* he opines, can be compared with *rāga* and *moha* which always co-exist but only one of them is active at one time. Yasomitra is of the opinion that *vitarka* and *vicāra* are not two different *dharmas*, but different states of a single *dharma.*

17. Yatra hi purvaparabhāgo nāsti tatsarvarupapa çitam dravyam dravyaparamānuritisyate. K. II. (Sphutartha)
18. Kosakarastvaha—"Sarvasuksmo rupa-samghaṭah paramānuh iti. Tena Samghata-Vyātirikam rupamanyādvaktavyam. Yadi nāsti Samghato nāsti. Atah siddham "sarvasuksmam rupaparamānuh iti." p. 65.

Samghabhadra's explanation of these two *dharmas* is in consonance with the doctrine of Sarvastivada. It believes that all dharmas irrespective of their mutual opposition always exist, but become active only under certain condition.

Samghabhadra's view on this controversial issue is corroborated by Dīpakāra. The latter says that *Vidyā*, *avidyā*, being opposed to each other co-exist and so is the case with *samsaya* and *nirṇaya*.[19]

CAUSAL EFFICIENCY (KĀRITRA)

There are four traditional theories on Sarvastivada, namely, change of existence (*bhāvanānyathātva*), change of aspect (*lakṣaṇānyathtva*), change of condition (*avasthānyathātva*) and contingency (*anathanyathātva*).

All the theories stress the accidental and external character of temporal changes. The third theory, i.e. *avasthānyathātva* is propounded by Vasumitra. He maintains that the changes in the temporal status of an entity is due to casual efficiency (*Kāritra*). When an entity is related to this causal efficiency it is called the present. When it is separated from it, it becomes the past. It remains as future when it is not attached to it. The changes are as purely external as the position of a digit in the decimal order. The same digit acquires different numerical values in accordance with its place in relation to one, ten, one hundred and so on.

According to Samghabhadra the past and future are not in possession of the causal efficiency. It is the present which excercises this efficiency. Here a demarcation between the present and the rest is drawn. It is supposed to be the happiest explanation of the puzzle. According to Samghabhadra the projection of a result (*phalākṣepa*) by a *dharma* is called *Kāritra*.[20] The Dīpakāra also defines *Kāritra* in similar terms.

The projection of a result by a *dharma* endowed with a potency gained by the totality of internal and external conditions is called *Kāritra*. Since this happens only when a (future) dharma arrives in its present state, its activity in the present moment is called *Kāritra*.[21]

---

19. Yathā vidyā vidyā yoh sansaya nirnayosecti tusnimasva, P. 83.
20. Dharmāṇān kāritram ucyate phalākṣepasaktih. vide K. 1792 (Tattvasamgraha pañjikā).
21. Vartamānadhva sampā tat samagryanga-parigrahāt. labdhāśakteh phalākṣepah Kāritramabhidhiyate.

Kāritra is not different from the *dharma,* as it does not have its own nature. But at the same time it is not the *dharma* only because sometimes it is not existent (in past and future). It is like *santati* which is neither identical with nor different from the individual units of five aggregates. Its existence cannot be denied as its effect are seen existing. Despite its existence it is not a *dharma* since in that situation even a single moment will be designated as *santati.* The existence of *Kāritra* is to be viewed in this perspective.

P. S. Jaini is of the view that by comparing *Kāritra* with *santati* Sanghbhadra actually reduces the reality of the past and future dharma. They are relegated to the status of *prajñapti dharma* like *pudgala.*

Notwithstanding, the Vaibhasika hold that past and future are existent, as the nature of dharmas is deep it cannot be explained.[22] The Dīpakāra too admits that its existence cannot be established by a rational method.[23]

POWERS OF THE BUDDHA

The Buddhas are said to possess eighteen extraordinary dharmas (*Asṭādasa āvenika dharmas*) which consists of ten *balas,* four *vaiśāradas,* three *smṛtyupasthānas* and *karuṇā.*

One of the *balas* is *nānādhātujñānabala* (the knowledge of different *dhātus*). The tenfold knowledge of the Buddha is used in testing the disciples (*vinayaparīksā*). By *Dhātujnāna bala* the Buddha is able to test the impressions (*āśayas*) of beings.

Sanghabhadra defines *dhātu.* He says : Mind and mental properties of beings which are the result of (past) impressions are called *dhātu.*[24]

This definition of *dhātu* given by Sanghabadra has been quoted and upheld by Yasomitra. The commentator of *Arthaviniscayasutra*[25] too endorses it.[26]

---

22. gambhirā Khalu dharmata (AK).
23. durbhodhākalu dharmata.
nahi sarvajña pravaçanagambhiryam sadevakenāpilokena sakyam tarkamātrenā vaboddhum.
24. purvabhyasa vasanasamuda gatasayo dhāturityacarya samghabhadrah—Sphutartha Abhidharmakosa Vyakhya, p. 643.
25. It is to be noted here that the text belongs to the sautrantika school of Buddhism.
26. Vide p. 264.

THEORY OF BIJA

Six *anuśayas* are the root of the cycle of birth and death.[27] According to Abhidharmic tradition the number of *anuśayas* goes up to 98. The term *anuśaya* has been interpreted by different schools in different manners. Yasomitra refers to these interpretations.[28] Vaibhasikas held that the *anusaya* means *paryavasthāna*. Vatsiputriyas take it to the *prāpti* and the Sautrantikas regard it a *bīja* (seed). Vasubandhu is in favour of the latter interpretatin.

The Vaibhasikas maintain that every person is endowed with some kind of *Kuśala-mula*. But owing to wrong view this *Kuśala-mula* is totally destroyed.

Contrary to this view the Sautrantikas hold that *Kuśaladharma bīja* is most completely annihilated. As such, in their opinion new *Kuṣala dharmas* appear from that undestroyed *Kuśala mūlas*. Vasubandhu is of the view that there is never a total destruction of the element of *Kuśala*. It persists in the shape of subtle seeds even in the *akuśala* state.[29]

According to the Sautrantikas the *anuśayas* as well as the *Kuśala* elements (seed) lay side by side in the form of subtle seeds but only one of them is active at one time. When the *anuśayas* are active the mind is *Kuśala* and when the seeds of *Kuśala* are in operation the mind is *Kuṣala*.

Hence they propounded the theory of *bīja*, Vasubandhu favours them and advocates the theory of *bīja*.

Samghabhadra has severly criticised this theory. He maintains that *bīja* (*Sakti Viśesa*) can either be identical with or different from the mind. If it is different from mind i. e. that in case it is a separate entity, it is *prāpti* (acquisition). Then the dispute is only over the

---

27. Mūlam bhavasyanusayah sadraja pratighastaha mano airdiya ca dṛtiseavi cikitsā ca te punah. AK V 1.
28. Vaibhāsika nayena paryavasthanamevanusayah. Vatsiputriyanayena pratiranusayah. Sautrāntrika-nayena bijam. SAKV p. 761.
29. "Suksmam kuśaladharmabijam tasminnakusala Cetasyavasthltam yatah punah pratyayasāmagri Saunidhave sati Kusala cittamutpādyate."

nomenclature. If it is identical with the mind, then there will be a blemish of admiring good and bad seeds (*Sankaryadoṣa*).

It is *expected* that the Sautrantikas will confess that a mind possesses seeds of both *Kuśala* and *akuśala*, of *Sāsrava* and *auāsrava* elements. If there is an admixture of all in one *citta* a problem arises as to how to determine the nature of the particular *citta* as good, bad or indeterminate. Yasomitra comes to the rescue of the Kosakarā in replying to the criticism of Samghabhadra. According to Yasomitra the question of a blemish of admixture does not arise, since *bīja* is neither identical with nor different from the *citta*. *Bija* is not a *dravya* (entity) but a *prajñapti*.

CONCEPT OF PARAMA ŚIVA ACCORDING TO PT. GOPINATH KAVIRAJ

Dr. KOSHELYA WALLI
Jammu University

One finds tremendous difference between man and other creations. Man is the crown of creations provided with the power of discrimination and will as he is. Mere eating, sleeping and creating progeny do not satiate him completely. He is in search of eternal peace not from without but from within. Man himself is the Ultimate Reality. Pt. Gopinath Kaviraj names that Ultimate Reality by the name of *Parama Śiva.*

WHAT IS THIS *PARAMA ŚIVA* ?

According to Pt. Kaviraj, Truth, Consciousness and Bliss are not, in reality, separate from each other, even then, every one of these has its own speciality. Truth, devoid of untruth, is one with consciousness, and still manifests itself. Likewise consciousness is latent in the highest stage of Bliss. Being one with Bliss, Consciousness can manifest itself. Truth, Consciousness and Bliss can't be segregated in perfection. Consciousness, in fact, is the truth in Self-Effulgence. The authorities on Tantra call it चित् Consciousness. In a way, चिद्भाव Consciousness—is the first expression of the perfect truth. Tantra-authorities call this चिद्भाव as अनुत्तर (*anuttara*). *Cit* comes into existence only after one's real nature comes out of truth in the form of *cit*.

From the viewpoint of Pt. Kaviraj, the external oriented vibration manifesting *Chidbhāva* works in *Chidbhāva* also as before. As a result thereof, *Cit* coming out, partially, of its own form, attains the form of bliss. It be remembered here that Pure Truth, even if devoid of vibration from one aspect, is not without vibration from the other aspect. This vibration is external vibration and because of its influence truth manifests itself in the form of *Cit*, but its internal vibration is not felt by us. External and internal vibrations co-exist. Hence, just as *cit* is prone to bliss due to vibrations, likewise, it is also on the other hand prone to truth (*Sat*). We directly experience internal and external tendencies in man's *citta* (mind), likewise, in the ultimate truth also are found twofold vibrations of *cit* and *ānanda* (bliss).

The second *cit* is manifest on account of the external vibration from *cit*, the external oriented first *cit* finds its reflection within the second *cit*. This is known as *Ānanda* in scriptures. Just as one's own reflection is found in the mirror, even if being separate in existence, one feels and knows, that the reflection is one's own form; likewise, when *cit* finds and feels itself in the form of another *cit*, it experiences that in the form of bliss. In truth, nothing is separate; only one's own substance is there. *Cit* is not separate from *sat*, still it is found separate; likewise, bliss is not separate from *cit*, but still it is to be recognized as separate.

To Pt. Gopinath Kaviraj, the scriptural name of *cit* is *Anuttara* अनुत्तर i. e. the symbol 'अ' of the garland of letters. The first letter 'अ' symbolises *Anuttara*. 'आ' is the symbol of *Ānanda*, bliss. Truth, Consciousness and Bliss, on being taken in an integrated form, manifest automatically in the monistic form of *Brahman*. This *Brahman*, even if integrated, is thought to be of two parts, for the sake of understanding. One is mere truth—always unmanifest—the deepest situation of the long latent truth. Taking resort to that Long Hidden Truth, its manifestation exists in the form of *cit*—Consciousness. This Consciousness is in reality the own form of the power of Consciousness. When this Consciousness is self-oriented, it manifests itself in the form of agreeable feeling and is known as *Ānanda*. "This *Ānanda* is the own form of *Hlādini Śakti* (Power of Bliss)", says Pt. Kaviraj. At the stage of Consciousness, agreeable and disagreeable ideas do not remain, but the stage of bliss is always agreeable and not disagreeable. Consciousness is only One, there is *No Other*. But at the stage Bliss, one acts as another and plays itself with its own self. This stage is a stage prior to creation. The Bliss manifests what Pt. Kaviraj calls creation and quotes *Śruti* that says—आनन्दाद्ध्येव खलु इमानि भूतानि जायन्ते । (These beings are created from *Ānanda* alone). *Ānanda* cannot be had without having duality and there is no creation without the idea of *Ānanda*. The *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* says—स एकाकी न अरमत । तदात्मानं द्विधा अकरोत् इत्यादि । Manifestation of आ from अ, and of two from one—is one and the same thing. This is the stage of self-play, that is tasted by the knowers of *Brahman*.

Just as the drops of water keep coming out of the fountain, likewise, ceaseless drops of Bliss, coming from the source of *Ānanda* rush towards outside. In actuality, there is no substance called outside, yet, an external substance is to be imagined. Actually, that is nothing, but

absence of *Ānanda*. The subtle form of *Ānanda*, soon after coming out of the source of *Ātmā*, are enveloped with a covering, hence, can't experience the innate power of bliss once again. From the view-point of scriptures, this is the development of desire. 'इ' is its symbol. No power of desire worth the name can work there where there is full *Ānanda* devoid of any scarcity. The object of desire is called *Iṣṭa* and that is nothing but *Ānanda* having attained *Ānanda*, desire gets fulfilled and vanishes by itself. In relality, desire is the power of discovering *Ānanda*. It goes without saying that the world is created by the desire. An invisible desire is found visibly or invisibly from atom to the orbit of sun or the orbit of star and from the gross world to the causal world. This is nothing but an innate desire to get the lost wealth once again. This lost wealth is nothing but an object of lost desire i. e. *Ānanda*. Research has no end till *Ānanda* is got. Hence desire is not satisfied and perfection is not attained.

To Pt. Gopinath Kaviraj, the desired object of *Ānanda* is existant even now in invisible form. When the power of desire is intensified or vibrated through flow, then is born the power of *Iśana*. Its symbol is 'ई' । This power of *Iśana* is life of the Energy. In fact this is nothing beyond that desire. This desired object is desirable this time; in other words is the object of desire. In its highest stage when the lost wealth is manifest, then it manifests itself in the form of an object to be known, then the power of desire takes the form of the power of knowledge. The second name of the power of knowledge is उन्मेष '*Unmeṣa*'. Its symbol is 'U' (उ) ।

The power of knowledge in the form of उन्मेष manifests its object—the power to be known. Just as desire and the object of desire, even if not separate, do appear separate; likewise, the object to be known being not different from the knowledge appear separate. The power of know-lege is described through उकार, likewise, the object to be known is described in the garland of letters through ऊकार. This ऊ is the intensified form of उ. This is known as ऊनता or ऊर्मि according to the scriptural definition.

Just as, in reality, water and ice are the same, likewise उ and ऊ are identical. Water, in its intensified form takes the shape of ice, likewise, the power of knowledge in its intensified form takes the shape of the object to be known. Ice, in its intensified form, appears different from water, but is in reality water only. Similarly, the object to be

known, is not different from knowledge. That is the manifest form of knowledge. Born of knowledge, manifests itself, having taken resort to knowledge.

Thus it is evident, that the object to be known is not different from knowledge, it appears to be different due to ignorance. Ignorance, mentioned in the present context, is the second name of *Kriyāśakti*, according to scriptures. Due to the influence of *Kriyāśakti*, knowledge is different from the object of knowledge. According to Pt. Kaviraj, so far as the piece of ice is drowned in water, till then *Kriyāśakti* does not start its process, but, when the piece of ice is removed from water, when ice appears different from water, then the play of *Kriyāśakti* of ignorance starts—it should be understood. The manifesting letters of the *Kriyāśakti* in the garland of letters are—इ, ई, ओ and औ। The four stages of *Kriyāśakti* unmanifest, manifest, more manifest, most manifest, are manifest through those four vowel-letters. When the play of *Kriyāśakti* is complete, the action takes leave.

Thus the external flow of the vibration expresses different powers one by one. In a gross form, these powers are divided in five ways—consciousness, bliss, desire, knowledge and action (चित्, आनन्द, ज्ञान और क्रिया). Five mouths of Śiva or Parama Śiva, imagined by the ancient sages represent these five powers. Out of these five powers, consciousness and bliss come under one's own real form. They are within the framework of *satchidānanda*, and from the viewpoint of priority desire, knowledge and action are imagined in external power. The External Power in the form of a triangular is *Mahāmāyā* or the Source of the Universe. In reality, all the five powers are powers only. *Svarūpaśaktis* mentioned by Pt. Gopinath Kaviraj are powers only. Existent in the abode of the internal power is the substance only and not the power. That is why Bhagawati Śruti says—'अस्ति इति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते' i. e., Is; saying this, how is that to be found elsewhere. By this utterance that *Parama-śakti* has been eulogized. This flow of *Śakti* is the external flow of *spanda* (vibration). This goes without saying that every station has an internal pressure. Tendency to create the universe is external and to dissolve the creation is internal. Tendency to look towards the manifold is external and to look towards the Real Self is internal. Everywhere should be understood in the like manner. A situation, devoid of internal or external, does exist. That situation is indescribable. Hence, the

current from 'अ' to 'ऊ' is the external current, but the extrovert current comes to an end with true completion of *Kriyāśakti*, and the introvert current finds the natural expressions, says Pt. Kaviraj. The current of inclination when converted into the current of disinclination, all separately enlightened inclinations being united, attain collectivity and are known as *Bindu*. This *Bindu* is another name of the united form of all the powers. When *Bindu* is expressed, it becomes naturally manifest by taking resort to *Anuttara* or अकार. The reason is that अकार is *cit-śakti* or *Anuttara*. Taking resort to that, everything comes to light—तस्य भासा सर्वम् इदं विभाति—"everything attains the light from that light."

This is known अकार or अनुत्तरं with *Bindu*. At first, whatever was manifest with the pressure of external vibration, that was due to truth or unmanifest. After that, the manifestation of the extrovert current is *cit* or अकार. That ends in औकार. In other words, the manifestation of five powers is complete, from the power of consciousness to the power of action. This time, *Anuttara* became united with five powers; in other words, became united with *Bindu*. Now, the manifestation will be with अं and not with अ. The first manifestation was *Baindava* manifestation. This time, one *Baindava* is divided with two *bindus*. It's another name is *Visarga*. Now, the manifestation shall be known as *Vaisargika* manifestation. This *Vaisargika* manifestation, is in reality, the manifestation of consonants. This is termed as तत्त्वसृष्टि in the light of the Tantrika definition from the viewpoint of Pt. Kaviraj. The consonant letters from 'क' to 'ह' denote various elements. That all these are symbols only, goes without saying. On the manifestation of these tattvas, when the *tattvasṛṣṭi* comes to an end, it is to be presumed that creation upto हकार has taken place.

At the time of *Baindava Sṛṣṭi*, energies, after extrovert tendency, assume the form of *Bindu* through introvert tendency and are included in अकार, likewise, in this context also, creation from अकार to हकार, culminates in I-ness. This time *kalāsṛṣṭi* and *tattva sṛṣṭi* terminated and I-ness was manifest. When the *tattva sṛṣṭi* is complete, I-ness is manifest for the first time. All the elements are on the Perfect-I. All energies reside, external and internal energies and the highest unmanifest deep substance also remains in this Perfect-I. In reality, this Perfect-I, is the stage of *Parama Śiva*, with whom, *Parama Śiva* is an integrated form. What we call creation is from *Parama Śiva*,

But this has a subtle aspect as well as a gross aspect. For us, the whole universe is creation. This creation can't take place without इदंभाव (this-ness) born of अहंभाव (I-ness). When the first development of इदंभाव (this-ness) from Perfect-I takes place independently, there is an indication of the creation of the universe. But, before the manifestation of this इदंभाव, one ego manifests itself into innumerable egos. There alone is justified the महावाक्य—'सर्वं खल्विदं ब्रह्म'– all this is indeed Brahman. After the manifestation of इदंभाव, ALL VOID GREAT ETHER manifests first of all. Hence that unlimited I, having taken resort to that Great Void, manifests itself in the second form. This is the creation of इदम्. This is *Mahāsṛṣṭi*—the Great creation. The *kāla* was not manifest even at that time. The pre-feeling of काल is found in महाकाल. Hence, there is no real sequence in this creation. There is an internal sequence, but that is not the real sequence. Hence, there is no past, future or present. Also, there is no cause and effect. These are unlimited variations. All substances are interwined in all substances. There is no difference concerning space, but type of difference is felt only. After that from महासृष्टि are manifest incomplete creations. They are creations with the variation of time, space and form. These creations include both collective and individual creations. *Mahāsamaṣṭi sṛṣṭi* is quite different from these. Action, birth, death, creation and dissolution etc. do not take place in महासमष्टि सृष्टि.

Thus, it is sufficiently evident from the above thesis that the creation of the world is because of परमशिव. Knowing only परमशिव in-between elements are known. "The human language can't describe that most secret mystery"—thus visualized Pt. Gopinath Kaviraj.

———

REMEMBERING PANDIT GOPINATH KAVIRAJ

JANKINATH KAUL 'KAMAL'

Mahāmahopādhyāya Pt. Gopinath Kaviraj was an outstanding personality of head and heart, whom Varanasi gave eminence and widespread recognition. He had come into personal contact with Mata Anandamayi when he was forty one years old. Both realised the worth of each other. Kaviraj had shifted permanently to Mata Anandamayi Asbram after the passing away of his wife and spent the last seven years of his life there under the personal care and supervision of Mata Anandamayi.

Some inspiring thoughts about this great man of light, learning and practice are culled out to refresh his memory :—

1. Pt. Gopinath Kaviraj was indeed a veritable treasure-house of knowledge and moving laboratory of spiritual Sādhanā.

2. His personal life was as simple and unostentatious as his public life.

3. Along with his academic work, he also advanced on the way to spiritual realisation. His entire attention became strictly concentrated upon Philosophy in general and Yoga, Saiva and Tantra in particular.

5. His personal contribution to the scholarly world remained unabated.

6. He contacted many well-known saints and yogis in his quest for the practical aspect of the different esoteric ways of sādhanā in his early life.

7. His academic interests brought him also close to the doctrines of sādhanā followed by the Śaivas and Nāthas.

8. He mastered both the Northern and Southern 'Śaivism'—the monistic and dualistic systems respectively. Perhaps temperamentally he found himself attuned to the monistic Śaiva Philosophy of the Kashmir Śaivism.

9. In addition to guiding numerous research scholars he held regular classes at his house and taught the texts particularly on Yoga, Śaivism and Tantra.

10. He most clearly elucidated the view-point of Abhinavagupta on literature and on philosophy to the students whose sincerity impressed him. Even a single and short contact with him became a cherishable memory for the whole life.

11. Though a house-holder, he lived the life of a saint. Inspite of bearing all responsibilities incidental to family life, he was never ruffled even in the face of a series of calamities.

12. He provided shelter to a number of students and devotees in his house and looked also after their material welfare. His house was a true Āśram or *Gurugṛha* of old, where permission was not a necessary condition of admission.

13. He had genuine experiences in his concept of *Akhanda Mahā Yoga* which can be understood only by divine intellect. He was a Jnāni, Bhakta and Yogi all in one.

14. He symbolised the true Indian spirit of selfless devotion to knowledge that keeps one carefully away from all sorts of personal publicity and popular approbation.

15. He was successful in every phase of life—as a librarian, a principal, a teacher, a pioneer in Sanskritic research and as a man of profound scholarship and spiritual practice, *Śrotriya Brahmanṣtha.*

16. His own original philosophy was *Pūrṇa Advayavāda* as advocated by Śankara. Such an ideal is indeed rare to be found.

ABOUT OURSELVES

The Institute for Puranic & Vedic Studies and Research came into existence in the wake of a divine revelation of Sri Sri Mata Anandamayee. On the occasion of a *Samyama Saptāha* (a weekly course of spiritual *sādhanā*) arranged at Naimisharanya in October, 1960 in the ashram of the illustrious sage Swami Naradanandaji Maharaj, a thorough search was made in the whole area to procure a copy of the Brahmavaivarta Purana, the daily exposition of which had been included in the week-long programme. But it was indeed highly disappointing that no copy of the said Purana or even of any other principal Puranas was available even in this sacred land of their very origin.

To save the Puranas from this sort of deplorable negligence, She enjoined on the assembled devotees to collect and preserve at an early date all the Puranas in one place at Naimisharanya.

With a view to rediscovering the unity of our cultural heritage that has almost passed into oblivion in the course of centuries, giving rise to the most deplorable cultural disintegration in our country, the idea of setting up an independent institution in this place of hoary antiquity then developed for the purpose of undertaking extensive research work in the field of the Vedas and the Puranas.

Through the blessings of Mata Anandamayee and also as a result of the most inspiring encouragement of the then Governor of Uttar Pradesh, Dr. M. Channa Reddy, an ardent lover of Sanskrit, the contemplated institution was formally constituted and also registered on January 13, 1976 and the foundation stone was laid by Mataji on April 21, 1977. Nearly eight acres of land were soon acquired for the purposes of the Institute through the kind efforts of Dr. Reddy and the Institute started functioning soon thereafter.

The newly constructed Library-cum-Auditorium of the Institute, built out of the initial donation of Rs. 1.00 lakh from Late Sitaram Jaipuria, industrialist from Kanpur, was ceremonially inaugurated by Hon'ble Smt. Indira Gandhi, Prime Minister of India, on July 21, 1981.

As a result of the most laudable efforts of Sir C. P. N. Singh, ex-Governor of U.P., an elaborate project of building adequate staff quarters, hostel for students, necessary class rooms and administrative block etc. costing about Rs. 28.00 lakhs was subsequently drawn up and jointly approved by the State Government and the Government of India.

Principal objects :

(i) To organise, initiate and promote research work and study-in-depth of the Puranas and the Vedas as a distinct but essential branch of Indology.

(ii) To impart Acharya and Post-Acharya teaching in the Puranas and the Vedas and allied branches of study.

(iii) To organise lectures, seminars, discussions, meetings and public *pravachanas* on themes bearing on ancient Indian cultural traditions.

(iv) To publish periodicals, books or other literature that the Institute may think fit for promotion of its objects.

(v) To arrange for translation, publication, sale and distribution of the works and writings of vedic scholars.

(vi) To award medals, prizes and scholarships to deserving scholars in and outside India in furtherance of the objects of the Institute.

Teaching and Research :

The Institute is duly affiliated to the Sampurnananda Sanskrit University, Varanasi. It provides teaching at the Acharya level in Puranetihasa and Dharmashastra.

A number of qualified research assistants and research scholars regularly work on various subjects under the able guidance of a Research Professor. Expert guidance for Ph.D. degrees in the Puranas and the Vedas is also provided.

OUR PUBLICATIONS

1. MUKTIVĀDA

   A masterly exposition of *Mukti* as propounded in the Vedas, Upanisadas and various other branches of the Indian philosophy.

2. PURĀNA KATHĀ KOŚA

   Lucid translation in Hindi of popular and interesting tales and anecdotes in the Mahapuranas (In several volumes).

3. DURGĀ SAPTAŚATI

   Original text with Hindi translation and critical notes.

4. MĀRKAṆḌEYA PURĀṆA

   Original text with Hindi translation and critical notes (In three volumes).

5. NAIMIṢIYAM

   Half-yearly research journal consisting of articles in Sanskrit, Hindi and English.

"Believe and then know
—*Sraddhāvān labhate jnānam*
—this seems to be the motto of Indian Philosophy."

—**Gopinath Kaviraj**